

---

EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN PHILOSOPHIA

# CUADERNOS DOCTORALES

DE LA FACULTAD ECLESIASTICA DE FILOSOFÍA

---

PUBLICACIÓN PERIÓDICA DE LA FACULTAD  
ECLESIASTICA DE FILOSOFÍA  
UNIVERSIDAD DE NAVARRA / PAMPLONA / ESPAÑA



Universidad  
de Navarra

---

PIOTR TARABASZ

## La posibilidad de verdad en el juicio político

Hannah Arendt y Hans-Georg Gadamer  
ante el problema de la objetividad

VOLUMEN 29 / 2019-2020

---

# SEPARATA

---

EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN PHILOSOPHIA

# CUADERNOS DOCTORALES

DE LA FACULTAD ECLESIASTICA DE FILOSOFIA

PUBLICACIÓN PERIÓDICA DE LA FACULTAD ECLESIASTICA DE FILOSOFIA / UNIVERSIDAD DE NAVARRA  
PAMPLONA / ESPAÑA / ISSN: 1131-6950  
2019-2020 / VOLUMEN 29

---

DIRECTOR / EDITOR

**Sergio Sánchez-Migallón**  
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

VOCALES / MEMBERS

**Enrique Moros**  
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

**Santiago Collado**  
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

SECRETARIO / EDITORIAL SECRETARY

**Rubén Herce**  
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

---

Esta publicación recoge extractos de tesis doctorales defendidas en la Facultad Eclesiástica de Filosofía de la Universidad de Navarra.

La labor científica desarrollada y recogida en esta publicación ha sido posible gracias a la ayuda prestada por el Centro Académico Romano Fundación (CARF)

---

**Redacción, administración,  
intercambios y suscripciones:**  
«Cuadernos Doctorales de la Facultad  
Eclesiástica de Filosofía»  
Universidad de Navarra. 31009  
Pamplona (España)  
Tel: 948 425 600  
Fax: 948 425 622  
E-mail: emarcoa@unav.es

---

**Edita:**  
Servicio de Publicaciones  
de la Universidad de Navarra, S.A.  
Campus Universitario  
31009 Pamplona (España)  
T. 948 425 600  
**Precios 2020:**  
Número suelto: 25 €  
Extranjero: 30 €

---

**Fotocomposición:**  
Pretexto  
**Imprime:**  
Ulzama Digital  
**Tamaño:** 170 x 240 mm  
**DL:** NA 1024-1991  
**SP ISSN:** 1131-6950

---

EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN PHILOSOPHIA

# CUADERNOS DOCTORALES

DE LA FACULTAD ECLESIAÍSTICA DE FILOSOFÍA

2019-2020 / VOLUMEN 29

---

1. Sidnei FRESNEDA HERRERA

La teoría de la virtud según Leonardo Polo (1926-2013).

Una fundamentación filosófica de la educación

5-97

[The theory of virtue according to Leonardo Polo (1926-2013).

A philosophical foundation of education]

Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Enrique Moros

2. Adam SOŁOMIEWICZ

La dualidad radical de la persona humana.

Un intento de proseguir la antropología trascendental de Leonardo Polo

99-193

[The radical duality of the human person.

An attempt to continue Leonardo Polo's transcendental anthropology]

Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Juan Fernando Sellés

3. Piotr TARABASZ

La posibilidad de verdad en el juicio político.

Hannah Arendt y Hans-Georg Gadamer ante el problema de la objetividad

195-253

[The possibility of truth in the political judgement.

Hannah Arendt and Hans-Georg Gadamer on the problem of objectivity]

Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Alfredo Cruz

4. Juan Gabriel ALFARO MOLINA

Dios y la felicidad. Bases filosóficas de la eudaimonía aristotélica

255-323

[God and happiness. Philosophical basis of Aristotelian eudaimony]

Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Manuel Cruz Ortiz de Landázuri

---

Universidad de Navarra  
Facultad Eclesiástica de Filosofía

Piotr TARABASZ

# La posibilidad de verdad en el juicio político

Hannah Arendt y Hans-Georg Gadamer  
ante el problema de la objetividad

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la  
Facultad Eclesiástica de Filosofía de la Universidad de Navarra

Pamplona  
2020

Ad normam Statutorum Facultatis Philosophiae Universitatis Navarrensis,  
perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 21 mensis aprilis anni 2020

Dr. Alfredus CRUZ

Dr. Marinus MONTOYA

Coram tribunali, die 19 mensis februarii anni 2020, hanc  
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis  
D. nus Eduardus FLANDES

---

## Introducción

**Resumen:** La hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer representa una de las corrientes filosóficas más influyentes y prolíficas de la segunda mitad del siglo XX. El autor de *Verdad y método*, inspirado por su maestro Martín Heidegger, plantea el problema de nuestra historicidad retomando el concepto de *situación hermenéutica*. El camino que traza Gadamer es el de la recuperación de la filosofía práctica clásica, haciendo hincapié en los conceptos aristotélicos de *phronesis* y *ethos*. Así recupera la filosofía aristotélica y postula la necesidad de recurrir a sus categorías filosóficas con el fin de superar la crisis moderna de las ciencias humanas.

**Palabras clave:** Gadamer, hermenéutica, Aristóteles, verdad, *phronesis*.

**Abstract:** The philosophical hermeneutics of Hans-Georg Gadamer represents one of the most influential and prolific philosophical trends of the second half of the twentieth century. The author of *Truth and method*, inspired by his master Martin Heidegger, raises the problem of our historicity by regaining the concept of hermeneutics situation. The way that Gadamer takes is that of recuperating classical practical philosophy, emphasizing the Aristotelian concepts of *phronesis* and *ethos*. Thus, he recuperates Aristotelian philosophy and postulates the necessity of resorting to its philosophical categories with the aim of overcoming the modern crisis of the human sciences.

**Keywords:** Gadamer, hermeneutics, Aristotle, truth, *phronesis*.

La investigación aborda el problema de la verdad en el juicio político. En la Época Moderna la pregunta por la verdad estaba siempre asociada a la búsqueda de una objetividad que pretendía establecer unos criterios de verdad, tal y como los buscaba y fijaba la ciencia moderna. Como consecuencia, cuando se examinaba la posibilidad de verdad, ésta aparecía en el contexto del ideal objetivista de la ciencia moderna.

De ahí, en el primer capítulo se presenta el problema del juicio que surgió en el marco de la división entre lo objetivo y lo subjetivo que identificaba la búsqueda de la verdad con el propósito de establecer una serie de criterios *objetivos*. El contexto de estas indagaciones lo constituyen los planteamientos de Arendt y de Hans-Georg Gadamer que representan un intento de replantear las cuestiones acerca de la verdad en lo humano para hacer posible el juicio político. Estas dos propuestas se expresan en dos modos o modelos de abordar

el juicio político, a saber, abordarlo desde la perspectiva del actor y abordarlo desde la perspectiva del espectador. Por eso, se analiza ambos planteamientos con el fin de elaborar una teoría del juicio político. Cabe destacar que a la búsqueda de tal teoría le acompañan tres preguntas fundamentales acerca del juicio político. Éstas son: ¿es el juicio político un juicio *práctico* singular y genuino que proporciona un conocimiento original? ¿Es un juicio moral? ¿Es un juicio de todos los miembros de la comunidad política?

Entonces, en el segundo capítulo se examina la propuesta de Hannah Arendt que se dirige hacia el planteamiento de Immanuel Kant, esperando encontrar allí una forma adecuada de cómo abordar el juicio en su dimensión política. El juicio kantiano es un juicio estético, a saber, un juicio contemplativo del espectador, por eso el proyecto arendtiano termina optando por la perspectiva del espectador. Sin embargo, tal solución engendra una serie de problemas que terminan convirtiéndose en una *aporía* que no le permite a Arendt elaborar una teoría del juicio político que sea adecuada. La dificultad fundamental con la perspectiva retrospectiva del juicio contemplativo del espectador es que su juicio nunca llega a ser verdaderamente práctico y moral.

En la crítica del planteamiento arendtiano en la cual se asevera su *inadecuación* para una teoría del juicio político, se subraya que lo que desaparece en la visión objetivista y lo que resulta ser problemático en la teoría del juicio político es el sujeto mismo, el actor que formula juicios. Por eso el siguiente paso de la investigación consiste en recurrir a Hans-Georg Gadamer quien en su hermenéutica filosófica recupera las principales categorías de la filosofía práctica de Aristóteles y, así, redescubre la perspectiva del actor.

Gadamer hablaba de la situación *hermenéutica*, esto es, del contexto en el cual vivimos, que nos precede y en el cual, como consecuencia, estamos insertos. El hombre nunca está *ante* una situación, sino *en* ella. Así se nos recuerda la importancia de juzgar en primera persona, pues, simplemente, otra perspectiva, esto es, la de un experto o espectador no implicado no nos es dada. Por eso juzgar lo político significa siempre juzgar políticamente, esto es, desde dentro de la propia política, desde la realidad política en la que vivimos. Solamente el juicio del actor puede ser verdaderamente práctico (entendido en el sentido clásico y no como en la Época Moderna como aplicación de la teoría) y, además de práctico, cognitivo y moral. Así la perspectiva del actor resulta ser la perspectiva verdaderamente *política*, esto es, la que estamos buscando. Al mismo tiempo, se demuestra que juzgar políticamente no depende de una facultad cognoscitiva distinta, sino del carácter correcto del actor, del mismo

sujeto juzgante. Esto quiere decir que lo que tiene que plantear una teoría del juicio político no es el *cómo* funciona una facultad de juzgar, sino el *quién* es el sujeto juzgante.

De todo esto se ha sacado una serie de conclusiones. Primeramente, una teoría del juicio político tiene que plantear dos elementos que, en nuestra opinión, constituyen dos principios de tal teoría, a saber, el modo de ser del sujeto que juzga y el *ethos* común como el contexto de nuestro juzgar políticamente. Por consiguiente, el papel central en nuestra tesis lo juegan dos conceptos, a saber, la *phronesis* y el *ethos*.

La *phronesis*, esto es, la prudencia es una virtud por la que destaca una persona sabia y, según Aristóteles, es la virtud práctica *por excelencia*, pues hace posible juzgar y elegir bien. Como consecuencia, el sujeto juzgante tiene que ser *prudente*, si es que quiere juzgar y elegir bien. De ahí que hayamos dicho que lo que nos interesa es el *quién* del juicio político, puesto que no basta con *hacer* cosas buenas, sino que es necesario que el sujeto actuante *sea* bueno. Por eso, hablamos de la correcta constitución del sujeto juzgante, es decir, que es indispensable preguntarse quién es y cómo debería ser. El *ethos*, en cambio, es lo que podríamos llamar la *tradición*, esto es, todo aquello en lo que estamos insertos, el contexto de valores, prácticas, costumbres y fines en el cual vivimos. Al mismo tiempo, el *ethos* es el contexto y, por ello, la condición del ejercicio de la virtud de la razón práctica que es la *phronesis*. Esto quiere decir que si no dispusiéramos de un *ethos* vivido que nos indica qué significa vivir bien, no sería posible saber qué es lo que se debe hacer, no sabríamos *juzgar* y *elegir* bien.

De ahí que la *phronesis* esté inseparablemente unida al concepto de *ethos* común. Pues si en el juicio político no se trata de activar una facultad mental, sino de juzgar a partir de *quiénes* somos, es necesario contar con la recta constitución del actor político. Ésta, a su vez, puede ser determinada solamente si disponemos de un *ethos* común, esto es, aquello que *estamos haciendo juntos*, a saber, la persecución del fin último de todos los hombres que es la felicidad. Por eso se postula también la recuperación de *telos* y de la visión *teleológica* de la naturaleza humana, es decir, aquella concepción que comprende al hombre como orientado naturalmente hacia el fin último.

Entonces, una teoría del juicio político tiene que contemplar dos elementos, a saber, la excelencia ética de los actores políticos y el *ethos* común como el *ethos* supremo que hace posible juzgar políticamente, pues nos proporciona la mejor forma de perseguir el fin último del hombre, esto es, ser plenamente feliz.





---

# Índice de la Tesis

ÍNDICE	3
INTRODUCCIÓN	7
<b>Capítulo 1</b>	
<b>LA CRISIS DE LA POLÍTICA</b>	23
1.1. ETERNA <i>TENSIÓN</i> ENTRE FILOSOFÍA Y POLÍTICA	23
1.2. LA MODERNIDAD: LA OBJETIVIDAD EN LO HUMANO	37
1.3. ¿CABE UN JUICIO VERDADERO?	57
1.4. DOS MODELOS DEL JUICIO POLÍTICO	81
1.5. HANNAH ARENDT Y HANS-GEORG GADAMER	95
<b>Capítulo 2</b>	
<b>HANNAH ARENDT Y EL JUICIO POLÍTICO</b>	113
2.1. LA TEORÍA DEL JUICIO: ARENDT Y KANT	123
2.2. ¿ACTOR O ESPECTADOR?	149
2.3. LA INSUFICIENCIA DE LA PROPUESTA ARENDTIANA	180
2.4. ¿UN PROYECTO OBJETIVISTA?	214
<b>Capítulo 3</b>	
<b>HANS-GEORG GADAMER: HACIA UN JUICIO POLÍTICO VERDADERO</b>	245
3.1. LA HERMENÉUTICA FILOSÓFICA DE GADAMER	251
3.2. ARISTÓTELES Y LA FILOSOFÍA PRÁCTICA	277
3.3. LA <i>UNIVERSALIDAD</i> DE LA HERMENÉUTICA	301
<b>Capítulo 4</b>	
<b>LA TEORÍA DEL JUICIO POLÍTICO</b>	329
4.1. EL JUICIO POLÍTICO	331
4.2. EL SUJETO JUZGANTE Y EL ETHOS COMÚN	350
CONCLUSIONES	377
BIBLIOGRAFÍA	395
1. Fuentes	395
2. Bibliografía secundaria	402



### 1. FUENTES

Hans-Georg Gadamer fue un autor prolífico, por eso no es posible presentar aquí la bibliografía completa de este autor. Además, parece ser innecesario, pues ya se ha publicado la bibliografía completa: cfr. MAKITA, E., *Gadamer-Bibliographie (1922-1994)*, Peter Lang GmbH, Frankfurt am Main 1995. Nos limitaremos a presentar la edición considerada estándar, a saber, *Gesammelte Werke*. Aunque realmente no es *obra completa* de Gadamer, cabe decir que recopila en diez tomos los escritos principales y más importantes de este autor y, como tal, es la publicación más completa. Antes de que se editara *Gesammelte Werke*, los escritos de Gadamer habían sido publicados en cuatro tomos como *Kleine Schriften*.

#### Hans-Georg Gadamer

- GADAMER, H.-G., *Gesammelte Werke. Band 1: Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1986.
- *Gesammelte Werke. Band 2: Hermeneutik II. Wahrheit und Methode, Ergänzungen. Register*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1986.
- *Gesammelte Werke. Band 3: Neuere Philosophie, I. Hegel. Husserl. Heidegger*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1987.
- *Gesammelte Werke. Band 4: Neuere Philosophie, II. Probleme. Gestalten*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1987.
- *Gesammelte Werke. Band 5: Griechische Philosophie I*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1985.
- *Gesammelte Werke. Band 6: Griechische Philosophie II*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1985.
- *Gesammelte Werke. Band 7: Griechische Philosophie III. Plato im Dialog*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1991.
- *Gesammelte Werke. Band 8: Ästhetik und Poetik I*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1993.
- *Gesammelte Werke. Band 9: Ästhetik und Poetik II*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1993.
- *Gesammelte Werke. Band 10: Hermeneutik im Rückblick*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1995.
- *Kleine Schriften I: Philosophie. Hermeneutik*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1967.

- *Kleine Schriften II: Interpretationen*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1967.
- *Kleine Schriften III: Idee und Sprache: Platon, Husserl, Heidegger*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1972.
- *Kleine Schriften IV: Variationen*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1977.

### *Las traducciones al castellano*

- GADAMER, H.-G., *Acotaciones hermenéuticas* (trad. A. Agud y R. de Agapito), Trotta, Madrid 2002.
- *Antología* (trad. C. Ruiz-Garrido), Ediciones Sígueme, Salamanca 2001.
- *Arte y verdad de la palabra* (trad. J. F. Zúñiga García y F. Oncina), Paidós, Barcelona 1998.
- *El estado oculto de la salud* (trad. N. Machain), Gedisa, Barcelona 2017.
- *El giro hermenéutico* (rad. A. Parada), Cátedra, t, Madrid 1998.
- *El inicio de la filosofía occidental* (trad. R. A. Díez y M. del Carmen Blanco), Paidós, Barcelona 1995.
- *El inicio de la sabiduría* (trad. A. G. Ramos), Paidós, Barcelona 2001.
- *El problema de la conciencia histórica* (trad. A. D. Moratalla), Tecnos, Madrid 2007.
- *Elogio de la teoría: discursos y artículos* (trad. A. Poca), Península, Barcelona 2000.
- *Estética y hermenéutica* (trad. A. G. Ramos), Tecnos, Madrid 2018.
- *La actualidad de lo bello: el arte como juego, símbolo y fiesta* (trad. A. G. Ramos), Paidós, Barcelona 1999.
- *La educación es educarse* (trad. F. P. Blasi), Paidós, Barcelona 2000.
- *La herencia de Europa: ensayos* (trad. P. G. Gorina), Península, Barcelona 2000.
- *La razón en la época de la ciencia* (trad. E. G. Valdés), Alfa, Barcelona 1981.
- *Los caminos de Heidegger* (trad. A. A. Pilari), Herder, Barcelona 2017.
- *Mis años de aprendizaje* (trad. R. Fernández de Maruri), Herder, Barcelona 2012.
- *Mito y razón* (trad. J.F. Zúñiga García), Paidós, Barcelona 1999.
- *Poema y diálogo* (trad. D. Najmías y J. Navarro), Gedisa, Barcelona 1993.
- *Verdad y método. Vol. 1. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1984.
- *Verdad y método. Vol. 2* (trad. M. Olasagasti), Ediciones Sígueme, Salamanca 1992.

### *Otros*

- GADAMER, H.-G., «Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristóteles», en *Gesammelte Werke. Band 7: Griechische Philosophie III*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1991.
- «Heideggers theologische Jugendschrift», en *Dilthey Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, nr 6/1989, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1989.

- «Hermeneutics and social science», en *Philosophy and Social Criticism*, vol. 2 (4) (1975), pp. 307-316.
- «Practical Philosophy as a Model of the Human Sciences», en *Research in Phenomenology*, vol. 9 (1979), Brill Publications, pp. 74-85.
- «Subjectivity and intersubjectivity, subject and person», en *Continental Philosophy Review*, vol. 33 (2000), pp. 275-287.

### Hannah Arendt

- ARENDT, H., *Arendt: Essays in Understanding: 1930-1954*, Kohn J. (ed.), Harcourt Brace Jovanovich, New York 1994. En cast.: *Ensayos de comprensión 1930-1954: escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt*, trad. A. Serrano de Haro, Caparrós, Barcelona 2005).
- *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*, Viking Press, New York 1985. En cast.: *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Ediciones Península, trad. Ana Poljak, Barcelona 1996.
  - *Crisis of the Republic*, Harcourt Brace Jovanovich, New York 1972. En cast.: *Crisis de la República*, Trotta, trad. G. Solana, Madrid 2015.
  - *Denktagebuch: 1950 bis 1973. Vol. 1 y 2*, Piper, München 2002. En cast.: *Diario filosófico 1950-1973*, Herder, trad. R. Gabás, Barcelona 2006.
  - *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, Viking Press, New York 1963. En cast.: *Eichmann en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal*, Lumen, trad. C. Ribalta, Barcelona 2014.
  - *La responsabilidad y juicio*, Ediciones Paidós Ibérica, trad. M. Candel y F. Birulés, Barcelona 2007.
  - *Lectures on Kant's Political Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago 1982. En cast.: *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Paidós, trad. C. Corral, Barcelona 2003.
  - *Men in the Dark Times*, Harcourt Brace and World, New York 1968. En cast.: *Hombres en tiempos de oscuridad*, Gedisa, trad. C. Ferrari, Barcelona 1992.
  - *On Revolution*, Viking Press, New York 1965. En cast.: *Sobre la revolución*, Alianza Editorial, trad. P. Bravo, Madrid 2017.
  - *On Violence*, Brace and World, New York 1969. En cast.: *Sobre la violencia*, Alianza Editorial, trad. G. Solana, Madrid 2005.
  - *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago 1958. En cast.: *La condición humana*, Paidós Ibérica, trad. R. G. Novales, Barcelona 2014.
  - *The Jew as a Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age*, R. H. Feldman (ed.), Grove Press, New York 1978.
  - *The Life of the Mind*, Harcourt Brace Jovanovich, New York 1978. En cast.: *La vida del espíritu*, Paidós, trad. C. Corral, Barcelona 2002.
  - *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt Brace and Co., New York 1951. En cast.: *Los orígenes del totalitarismo*, Alianza Editorial, trad. G. Solana, Madrid 2006.

## Correspondencia

- ARENDT, H. y SCHOLEM, G., *Der Briefwechsel: 1939-1964*, Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag, Berlin 2010. En cast.: *Tradición y política: correspondencia 1939-1964*, Trotta, trad. L. Meading y L. Silos, Madrid 2018.
- ARENDT, H. y HEIDEGGER, M., *Briefe 1925 bis 1975: und andere Zeugnisse*, Ludz U. (ed.), Klostermann, Frankfurt am Main 1998. En cast.: *Correspondencia 1925-1975 y otros documentos de los legados*, Herder, trad. A. Kovacsics, Barcelona 2012.
- ARENDT, H. y JASPERS, K., *Briefwechsel 1926-1969*, Kohler L. y Saner H. (ed.), Piper, München 1985. En inglés: *Hannah Arendt Karl Jaspers: correspondence 1926-1969*, Harcourt Brace and Company, San Diego (etc.) 1993.

## Otros

- ARENDT, H., *Verdad y mentira en la política*, Página Indómita, trad. R. R. Fontecoba, Barcelona 2017
- *La promesa de la política*, Ediciones Paidós Ibérica, trad. J. Kohn, Barcelona 2008.
- *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß*, Piper, München 1993. En cast.: *¿Qué es la política?*, Paidós, trad. R. Sala Carbó, Barcelona 1997.
- «Philosophy and Politics», en *Social Research*, vol. 57 (1) (1990), John Hopkins University Press.
- «Freedom and Politics: A Lecture», en *Chicago Review*, vol. 14 (1) (1960), pp. 28-46.
- «Truth and Politics», en *The New Yorker*, 25 de febrero de 1967. En cast.: «Verdad y política», en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*.
- «[The Origins of Totalitarianism]: A Reply», en *The Review of Politics*, vol. 15 (1) (1953), pp. 76-84.

## 2. BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

- ABÓS GARCÍA-VALIÑO, J., «Deseo racional y elección deliberada. Los conceptos de boulesis y proaíresis como precursores de la noción de voluntad», en Silar M, Schwember Augier F. (ed.), *Cuadernos del Anuario Filosófico: Racionalidad práctica. Intencionalidad, normatividad y reflexividad*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2009, pp. 179-188.
- ANSCOMBE, G. E. M., «Modern Moral Philosophy», en *Philosophy*, vol. 33, núm. 124 (1958), Cambridge University Press, pp. 1-19.
- *From Plato to Wittgenstein*, Imprint Academic, Exeter 2011.
- ANSCOMBE, G. E. M. y GEACH P. T., *Three Philosophers*, Blackwell, Oxford 1973.

- ARISTÓTELES, *Analytica posteriora*, Desclée de Brouwer, Paris 1968.
- *Ética nicomáquea; Ética eudemia*, Gredos, trad. J. P. Bonet, Madrid 1988.
- *Política*, Gredos, trad. Manuela García Valdés, Madrid 1994.
- ARMADA, P., *Szkola myślenia politycznego Leo Straussa*, Wyd. WAM, Krakow 2012.
- ARNAU, P. «La amenaza del relativismo para las ciencias humanas: la hermenéutica de Hans Georg Gadamer», en *Persona y derecho: Revista de fundamentación de las Instituciones Jurídicas y de Derechos Humanos*, núm. 36 (1996).
- ARREGUI, J. V., «Sobre el gusto y la verdad práctica», en *Anuario Filosófico*, vol. 23 (1990), pp. 163-176.
- AUBENQUE, P., *La prudencia en Aristóteles*, Crítica, trad. M. J. Torres Gómez-Pallete, Barcelona 1999.
- BACKMAN, J., «The End of Action: an Arendtian Critique of Aristotle's Concept of Praxis», en *Hannah Arendt: Practice, Thought and Judgment*, Ojakangas M. (ed.), Helsinki Collegium for Advanced Studies, Helsinki 2010, pp. 28-47.
- BAMBROUGH, R. (ed.), *New Essays on Plato and Aristotle*, Routledge and Kegan Paul, London 1979.
- BARBER, B. R., *The conquest of politics: liberal philosophy in democratic times*, Princeton University Press, Princeton 1988.
- BARRIO, C., «Una mirada estética del sujeto político en Arendt: el espectador como narrador», en *Intersticios: Revista Sociológica de Pensamiento Crítico*, vol. 10 (1) (2016), pp. 25-37.
- BEINER, R., «Ensayo interpretativo», en Arendt H., *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Paidós, trad. C. Corral, Barcelona 2003, pp. 157-270.
- «Rereading Hannah Arendt's Kant Lectures», en Beiner R. Nedelsky J. (ed.), *Judgment, Imagination, and Politics. Themes from Kant and Arendt*, Rowman and Littlefield, Lanham, MD. 2001.
- «Rereading *Truth and Politics*», en *Philosophy and Social Criticism*, vol. 34 (1-2) (2008), Sabe Publications, pp. 123-136.
- «The Moral Vocabulary of Liberalism», en Chapman J. W., Galston W. A. (ed.), *Virtue: Nomos XXXIV*, New York University Press, New York 1992, pp. 145-184.
- *El juicio político*, Fondo de Cultura Económica, México D.F. 1987
- *Political Philosophy: What It Is And Why It Matters*, Cambridge University Press, New York 2014.
- BENHABIB, S., «Judgment and the Moral Foundations of Politics in Arendt's Thought», en *Political Theory*, nr 16 (1) (1988), pp. 29-51.
- *The reluctant modernism of Hannah Arendt*, Sage Publications, Thousand Oaks 1996.
- BENHABIB, S. y FRASER, N. (ed.), *Pragmatism, critique, judgment: essays for Richard J. Bernstein*, MIT Press, Cambridge Mass. 2004.
- BERLÍN, I., *El sentido de la realidad*, Ediciones Taurus, trad. P. Cifuentes, Madrid 1998
- BERNSTEIN, R. J., «Judging – the Actor and the Spectator», en *Philosophical Profiles: Essays in Pragmatic Mode*, University of Pennsylvania Press (1986).
- *Beyond Objectivism and Relativism*, Basil Blackwell Publisher, Oxford 1983.



- *Perfiles filosóficos: ensayos a la manera pragmática*, Editores Siglo XXI, trad. M. M. Ubasart, México D.F. 1991.
- «From Hermeneutics to Praxis», en *The Review of Metaphysics*, vol. 35 (4) (1982), pp. 823-845.
- BERTI, E., *Aristotelismo*, Il Mulino, Bologna 2017.
- *Filosofía práctica*, Guida, Napoli 2004.
- *Nuovi studi aristotelici. Vol. 3*, Morcelliana, Brescia 2008.
- BEUCHOT, M., «Hermenéutica analógica y política», en *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, vol. 26 (93) (2005), pp. 35-42.
- «Hermenéutica y política», en *Estudios filosóficos*, vol. 53 (153) (2004), pp. 249-258.
- «Objetividad y certeza en la interpretación», en *Argumenta Philosophica: Revista de la Encyclopaedia de Herder*, núm. 1 (2016), pp. 7-20.
- «Phrónesis, hermenéutica y símbolo», en *Ciencia Tomista*, vol. 133 (5) (2006), pp. 5-14.
- BILSKY, L. Y., «When Actor and Spectator Meet in the Courtroom», en Beiner R, Nedelsky J. (ed.), *Judgment, Imagination and Politics. Themes from Kant and Arendt*, Rowman and Littlefield, Boston 2001.
- BIRULÉS, F. (ed.), *Hannah Arendt: el orgullo de pensar*, Gedisa, Barcelona 2000.
- BISKOWSKI, L. J., «Practical Foundations for Political Judgment: Arendt on Action and World», en *The Journal of Politics*, vol. 55 (4) (1993), pp. 867-887.
- «Reason in Politics: Arendt and Gadamer on the Role of the Eide», en *Polity* vol. 31, nr 2 (1988), pp. 217-244.
- BOURKE, R. y GEUSS, R. (ed.), *Political Judgment: Essays for John Dunn*, Cambridge University Press, Cambridge 2009.
- BRIGHTMAN, C. (ed.), *Between friends: the correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy 1949-1975*, Harcourt Brace, New York 1995.
- BROWN, H. I., «Observation and the foundation of objectivity», en *The Monist*, vol. 62 (4) (1979), pp. 470-481.
- BUBNER, R.; CRAMER K. y WIEHL R. (ed.), *Hermeneutik und Dialektik. 1: Methode und Wissenschaft, Lebenswelt und Geschichte*, Tübingen 1970.
- CALHOUN, C. y MCGOWAN, J. (ed.), *Hannah Arendt and the meaning of politics*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1997.
- CANOVAN, M., *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1994.
- *The Political Thought of Hannah Arendt*, Harcourt Brace Jovanovich, New York 1974.
- CAPUTO, J., *The weakness of God*, Indiana University Press, Bloomington 2006.
- CASSIN, B. (ed.), *Nuestros griegos y sus modernos. Estrategias contemporáneas de apropiación de la Antigüedad*, Manatíal, trad. I. Agoff, Buenos Aires 1994.
- CAYGILL, H., «Post-Modernism and Judgment», en *Economy and Society*, vol. 17 (1) (1988), p. 1-20.
- CHAPMAN, J. W. y GALSTON, W. A. (ed.), *Virtue: Nomos XXXIV*, New York University Press, New York 1992.

- CHAPPELL, T., «The Good Man is the Measure of All Things: Objectivity without World-Centredness in Aristotle's Moral Epistemology», en Gill C. (ed.), *Virtue, norms, and objectivity: issues in ancient and modern ethics*, Oxford University Press, New York 2005, p. 233-255.
- CONDELLO, A., «Regole per applicare le regole. Giudizio, diritto, esempio», en *Rivista di estetica*, núm. 65 (2) (2017), pp. 107-119.
- CRUZ PRADOS, A., *Deseo y verificación: la estructura fundamental de la ética*, Eunsa, Pamplona 2015.
- *Ethos y Polis. Bases para una reconstrucción de la filosofía política*, Eunsa, Pamplona 2006.
- CUBO UGARTE, O., «Hannah Arendt: leyendo a Kant», en *La filosofía de Ágnes Heller y su diálogo con Hannah Arendt* (recurso electrónico), Congreso Internacional en Murcia, coord. por Olmos A. P., Rodríguez Á. R., Murcia 2009.
- CUCURELLA, M. B., «La opinión pública en Habermas», en *Anàlisi*, nr 26 (2001), pp. 51-70.
- DASTON, L., «La objetividad y la comunidad cósmica», en Schröder G., Breuninger H. (ed.), *Teoría de la cultura. Un mapa de la cuestión*, Fondo de Cultura Económica de Argentina, Buenos Aires 2005, pp. 131-156.
- «La objetividad y la comunidad cósmica», en *Teoría de la cultura. Un mapa de la cuestión*, Schröder G., Breuninger H. (ed.), Fondo de Cultura Económica de Argentina, L. S. Carugati, R. Setton, Buenos Aires 2005.
- «Objectivity and the Escape from Perspective», en Biagioli M. (ed.), *The Science Studies Reader*, Routledge, New York 1999, pp. 110-123.
- DASTON, L. y GALISON, P., *Objectivity*, Zone Books, New York 2010
- DEANDA, R. B., «El prejuicio y la cuestión crítica. Una tensión fundamental en *Verdad y Método*», en *Revista Valenciana, estudios de filosofía y letras*, núm. 19 (2017), pp. 125-143.
- DĘBOWSKI, J., «O obiektywności prawdy i jej podstawach ontycznych», en *Zagadnienia Naukoznawstwa*, nr 2 (204) (2015), Lublin, 111-124.
- DESCARTES, *Discurso del método*, Tecnos, trad. E. B. Reguera, Madrid 1987.
- *Meditaciones metafísicas y otros textos*, Gredos, trad. E. López y M. Graña, Madrid 1987.
- *Reglas para la dirección del espíritu*, Alianza Editorial, trad. J. M. Navarro Cordón Madrid 1984
- DEUTSCHER, M., *Judgment after Arendt*, Ashgate, Burlington 2007.
- *Subjecting and objecting: An essay in objectivity*, Blackwell, Oxford 1983.
- DILTHEY, W., *Dos escritos sobre hermenéutica*, Istmo, trad. A. G. Ramos, Madrid 2000.
- DISCH, L. J., *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*, Cornell University Press, Ithaca 1994
- DOTTORI, R., «The Concept of *Phronesis* by Aristotle and the Beginning of Hermeneutic Philosophy», en *Ética e Política*, vol. 11 (1) (2009), pp. 301-310.
- DUNNE, J., *Back to the Rough Ground: Practical Judgment and the Lure of Technique*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1997.

- ESCUADERO PÉREZ, A., «Genio y gusto en la estética kantiana», en *Anales del Seminario de Metafísica*, nr 29 (1995), Universidad Complutense Madrid, pp. 223-233.
- «Kant y la razón moderna. Derivas a partir de la *Crítica del Juicio*», en *Volubilis* nr 13 (2006), Servicio de Publicaciones del Centro UNED, Melilla, pp. 64-89.
- ESTRADA MORA, O. C., «Desde una perspectiva de la diferencia: prejuicio, tradición y autoridad en Gadamer», en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, vol. 53 (135) (2014), pp. 9-23.
- FELDMAN, L. C., «Political Judgment with a Difference: Agonistic Democracy and the Limits of *Enlarged Mentality*», en *Polity*, vol. 32 (1) (1999), The University of Chicago Press, pp. 1-24.
- FERRARA, A., «On Phronesis», en *Praxis International*, vol. 3/4 (1987), pp. 247-267.
- *Reflective authenticity: rethinking the project of modernity*, Routledge, New York 1998.
- FERRATER MORA, J., *Diccionario de Filosofía*, Alianza Editorial, Madrid 1979.
- FIGUEROA, M., *Poder y ciudadanía. Estudios sobre Hobbes, Foucault, Habermas y Arendt*, RiL Editores, Santiago de Chile 2014.
- FORTI, S., *Vida del espíritu y tiempo de la polis: Hannah Arendt entre filosofía y política*, Cátedra Universitat de Valencia, trad. I. R. Pintor y M. A. Vera Cernuda, Madrid 2001.
- FUENTES, J. J., «El problema de la voluntad en H. Arendt: ¿un debate kantiano?», en *Daimon. Revista de Filosofía*, núm. 41 (2007), pp. 77-90.
- GARCÍA GUADARRAMA, J. L., «El debate Gadamer-Habermas: interpretar o transformar el mundo», en *Contribuciones desde Coatepec*, núm. 10 (2006), pp. 11-21.
- GARSTEN, B., *Saving Persuasion. A Defence of Rhetoric and Judgment*, Harvard University Press, Cambridge and London 2009.
- GIBBONS, M. T. (ed.), *The Encyclopedia of Political Thought*, Wiley-Blackwell, Chichester, West Sussex UK 2015.
- GIMBEL, E. W., «Interpretation and Objectivity: A Gadamerian Reevaluation of Max Weber's Social Science», en *Political Research Quarterly*, vol. 69 (1) (2016), Sage Publications, pp. 72-82.
- GONZÁLEZ, A. M., «Aristotle and Kant on practical reason: an Annotation to Korsgaard», en *Acta Philosophica: Rivista Internazionale di filosofia*, vol. 18 (1) (2009), Pontificia Università della Santa Croce Roma, pp. 99-111.
- GRONDIN, J., «Hablar del sentido de la vida», en *Utopía y Praxis Latinoamericana*, vol. 17, núm. 56 (2012), Universidad del Zulia, Maracaibo Venezuela, pp. 71-78.
- «La fusión de horizontes ¿la versión gadameriana de la *adaequatio rei et intellectus*?», en Rivero M. A., González Valerio M. A. (ed.), *Gadamer y las Humanidades I. Ontología*, Facultad de Filosofía y Letras UNAM, México 2010, pp. 23-42.
- «La fusión de horizontes. ¿La versión gadameriana de la *adaequatio rei et intellectus*?», en *Gadamer y las Humanidades, Volumen I. Ontología, Lenguaje y Estética*, Facultad de Filosofía y Letras de UNAM, México 2007, pp. 23-42.
- *A la escucha del sentido*, Herder, trad. M. P. Irazazábal, Barcelona 2014.
- *Del sentido de la vida. Un ensayo filosófico*, Herder, trad. J. Dávila, Barcelona 2005.

- *Del sentido de las cosas*, Herder, trad. V. Goldstein, Barcelona 2018.
- *Hans-Georg Gadamer: una biografía*, Herder, trad. Á. Ackermann, Barcelona 2000.
- *Introducción a Gadamer*, Herder, trad. C. R. Garrido Barcelona 2003
- *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Herder, Barcelona 1999.
- *Kant et le problème de la philosophie : l'a priori*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1989.
- GRONDIN, J. y NICOLÁS, J. A. (ed.), *Verdad, hermenéutica, adecuación*, Tecnos, Madrid 2016
- GÜNTHER, K., *The sense of appropriateness: application discourses in morality and law*, State University of New York Press, Albany 1993.
- HABERMAS, J., *La lógica de las ciencias sociales*, Tecnos, trad. M. J. Redondo, Madrid 2007 (4 edición).
- HAHN, L. E. (ed.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Open Court, Chicago 1997.
- HEIDEGGER, M., «Phänomenologische Interpretationem zu Aristóteles», en *Dilthey Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, nr 6/1989, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1989. En castellano: *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Informe Natorp*, Trotta, trad. J. A. Escudero, Madrid 2002.
- *La pregunta por la cosa*, Palamades, trad. J.M. García Gómez del Valle, Barcelona 2009.
- *Ontología: hermenéutica de la facticidad*, Alianza Editorial, trad. J. Aspiunza, Madrid 2008.
- *Ser y tiempo*, Trotta, trad. J. E. Rivera, Madrid 2009.
- HELLER, A. «Open Letter to Hannah Arendt on Thinking», en *La filosofía de Ágnes Heller y su diálogo con Hannah Arendt* (recurso electrónico), Congreso Internacional en Murcia, coord. por Olmos A. P., Rodríguez Á. R., Murcia 2009
- HENNIS, W., *Política y filosofía práctica*, SUR, trad. R. G. Girardot, Buenos Aires 1973.
- HERNÁNDEZ, M. A., «El sendero que se bifurca: Hannah Arendt lectora de Kant», en *En-Claves de pensamiento*, núm. 6 (2006), pp. 105-129.
- HILL, M. A. (ed.), *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, St. Martin's Press, New York 1979.
- HOBBS, T., *Leviatán*, trad. A. Escotado, Editora Nacional, Madrid 1979
- HORN, P. R., *Gadamer and Wittgenstein on the unity of language: reality and discourse without metaphysics*, Ashgate, Burlington VT 2005.
- ISEPPI, L.; NATALI, C.; PACCHIANI, C. y VOLPI, F., *Filosofia pratica e scienza política*, Francisci Editore, Abano Terme 1980.
- JONAS, H., *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, Herder, trad. Á. Ackermann, Barcelona 2011.
- JUNCEDA GARCÍA, J. A., «Entendimiento y razón en la *Crítica de la razón pura*», en *Anales del seminario de historia de la filosofía*, núm 2 (1981), pp. 121-136.
- KANT, I., *Crítica de la razón práctica*, Fondo de Cultura Económica, trad. D. M. Granja Castro, México 2005.

- *Crítica de la razón pura*, Ediciones Colihue, trad. Mario Caimi, Buenos Aires 2009.
- *Crítica del Juicio*, trad. M. García Morente, Espasa-Calpe, Madrid 2007.
- *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Ariel, trad. J. Mardomingo, Barcelona 1999.
- *La paz perpetua*, Tecnos, trad. A. Truyol y Serra, Madrid 2013.
- KAPLAN, G. T. y KESSLER C. (ed.), *Hannah Arendt: Thinking, Judging, Freedom*, Allen and Unwin, Sydney 1989.
- KATEB, G., «The Judgment of Arendt», en Beiner R, Nedelsky J. (ed.), *Judgment, Imagination and Politics. Themes from Kant and Arendt*, Rowman and Littlefield, Boston 2001.
- KÖHLER, L. y SANER H. (ed.), *Hannah Arendt Karl Jaspers: correspondence 1926-1969*, Harcourt Brace and Company, San Diego (etc.) 1993
- KOHN, J., «Thinking/Acting», en *Social Research*, vol. 57 (1) (1990), pp. 105-134.
- KOSSELLECK, R. y GADAMER H.-G., *Historia y hermenéutica*, Paidós, Barcelona 1997.
- KUSZYK-BYTNIEWSKA, M., «Problematyzacja obiektywności w naukach społecznych», en *Zagadnienia Naukoznawstwa*, nr 2 (204) (2015), Lublin, pp. 191-198.
- «Zaangazowanie a neutralność – o trudnościach stosowania pojęcia obiektywności w naukach społecznych. Onto – epistemologiczna recepcja socjologii Norberta Eliasa», en *Roczniki Historii Socjologii*, vol. 3 (2013), Wyd. Epigram, Toruń 2013, pp. 61-80.
- LABRADA, M. A., *Belleza y racionalidad: Kant y Hegel*, Ediciones EUNSA, Pamplona 2001
- LANDEMORE, H., „Political Epistemology in an Age of Alternative Facts: On World-Building, Truth-Tracking, and Arendtian Vacillations in Linda M. G. Zerilli's A Democratic Theory of Judgment», en *Political Theory*, vol. 46(4) 2018, SAGE Publications 2018, 611-642.
- LARMORE, C., «The Limits of Aristotelian Ethics», en Chapman J. W., Galston W. A. (ed.), *Virtue: Nomos XXXIV*, New York University Press, New York 1992, pp. 185-196.
- LEDERMAN, S., «The actor does not judge: Hannah Arendt's theory of judgment», en *Philosophy and Social Criticism*, vol. 42 (7) (2016), pp. 727-741.
- LEATHERBY, G.; SCOTT J. y WILLIAMS M., *Objectivity and subjectivity in social research*, SAGE, Los Angeles 2013
- LILLA, M., *Pensadores temerarios. Los intelectuales en la política*, Ediciones Debate, trad. Nora Catelli Barcelona 2004
- LLANO, A., «El valor de la verdad como perfección del hombre», en *Cuadernos de Anuario Filosófico: Verdad, bien y belleza: cuando los filósofos hablan de valores*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2000, pp. 9-19.
- LOBKOWICZ, N., «On the History of Theory and Praxis», en Ball T. (ed.), *Political Theory and Praxis: New Perspectives*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1977.
- *Theory and Practice*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1967.

- LONG, C. P., «The ontological reappropriation of phronesis», en *Continental Philosophy Review*, vol. 35 (2002), pp. 35-60.
- LÓPEZ, A. M., *Senderos dialógicos entre antiguos y modernos*, Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F. 2004.
- MACGANN, J. G., *The Fifth Estate. Think Tanks, Public Policy, and Governance*, Brookings Institution Press, Washington D.C. 2016.
- MACINTYRE, A., «Epistemological Crises, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science», en *The Monist*, vol. 60 (4) 1977, pp. 453-472. Trad. al castellano (G. Cobo) en: *Estudios de Filosofía: Revista del Seminario de Filosofía del Instituto Riva-Agüero*, nr 5 (2005), pp. 83-100.
- *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*, Paidós, trad. B. Martínez de Murguía, Barcelona 2001.
- *After Virtue: a study in moral theory*, Duckworth, London 2007.
- MAKKREL, R. A., «The role of judgment and orientation in hermeneutics», en *Philosophy and Social Criticism*, vol. 34 (1-2) (2008), Sabe Publications, pp. 29-50.
- MALDONADO, A. S., «Hannah Arendt: espacio público y juicio reflexivo», en *Signos filosóficos*, núm. 8 (2002), pp. 241-263.
- MARSHALL, D. L., «The Origin and Character of Hannah Arendt's Theory of Judgment», en *Political Theory* vol. 38 (3) (2010), pp. 367-393.
- MARTÍNEZ BARRERA, J., «La política en Aristóteles y en Tomás de Aquino», en *Cuadernos de Anuario Filosófico*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2001.
- MARTÍNEZ, J. M., «Objetividad y verdad en la hermenéutica de H.-G. Gadamer», en *Anales de Filosofía*, vol. 4 (1986), pp. 157-164.
- MAS ROVIRA, J., «Ciencia social y valores en Max Weber», en *Revista de Ciencias Sociales*, vol. I-II, núm. 103-104, Universidad de Costa Rica (2004), pp. 127-142.
- MAŚLANKA, T., *Racjonalność i komunikacja. Filozoficzne podstawy teorii społecznej Jürgen Habermasa*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2011.
- MELANEY, W. D., «Arendt's revisión of praxis: on plurality and narrative experience», en Tymieniecka A. T. (ed.), *Logos of phenomenology and phenomenology of the logos. Book three*, Springer Netherlands, Dordrecht 2006, pp. 465-479.
- MICHALSKI, K., *Der Mensch in den modernen Wissenschaften*, Klett-Cotta, Stuttgart 1998.
- MOHANTY, S. P., «Can Our Values Be Objective? On Ethics, Aesthetics, and Progressive Politics», en *New Literary History*, vol. 32 (2001), pp. 803-833.
- MUÑOZ GARCÍA DE ITURROSPE, M. T. (ed.), *Antiguos y modernos. Presencias clásicas, de la antigüedad al siglo XXI*, Universidad del País Vasco Servicio Editorial, Bilbao 2009.
- MUÑOZ SÁNCHEZ, M. T. (ed.), *Pensar el espacio público. Ensayos críticos desde el pensamiento arendtiano*, Universidad Intercontinental, México 2011.
- NAGEL, T., *The View from Nowhere*, Oxford University Press, New York 1986.
- NIETZSCHE, F., *La genealogía de la moral*, Alianza Editorial, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid 1997.

- NOVÁK, J., «Understanding and Judging History: Hannah Arendt and Philosophical Hermeneutics», en *Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy*, vol. 2 (2), pp. 481-504.
- NUSSBAUM, M., «Political Objectivity», en *New Literary History*, vol. 32 (4) (2001), John Hopkins University Press, Baltimore 2001, pp. 883-906.
- O'HEAR, A. (ed.), *Modern Moral Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.
- OREJARENA TORRES, J. J., «Sobre la actualidad de la filosofía práctica aristotélica: sabiduría práctica y acción en los estudios hermenéuticos», en *[Con]textos* 5 (18) (2016), pp. 21-30.
- OSSANDÓN, J. C., *Felicidad y Política. El fin último de la polis en la filosofía de Aristóteles*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2001.
- ÖZGE, Ç., «Judgment Capacities of the Actor and the Spectator in Hannah Arendt's Theory of Judgment», en *Bogazici Journal, Review of Social, Economic and Administrative Studies*, vol. 27 (1) (2013), pp. 85-106.
- PANDOLFI, A., *Naturaleza humana. Léxico de política*, Ediciones Nueva Visión, trad. H. CARDOSO, BUENOS AIRES 2007.
- PARMEGGIANI, M., «Gadamer y la legitimación de los prejuicios en la filosofía hermenéutica», en *Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofía*, suplemento 4 (1999), pp. 295-309.
- Passerin d'Entreves M., «Aristotle or Burke? Some comments on H. Schnaedelbach's *What is Neo-Aristotelianism?*», en *Praxis International*, vol. 3/4 (1987), pp. 238-245.
- *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, Routledge, London 1994.
- PÉREZ ADÁN, J., *Sociología. Concepto y usos*, Eunsa, Pamplona 1997.
- PLATÓN, *Diálogos. Vol. 2*, Gredos, trad. C. E. Lan, Madrid 2011.
- *Sofistas. Testimonios y fragmentos*, Gredos, trad. A. M. Bellido, Madrid 1996.
- PORTOCARRERO, M. L.; UMBELINO L. A. y WIERCINSKI A. (ed.), *Hermeneutic Rationality (International Studies in Hermeneutics and Phenomenology)*, LIT Verlag, Berlin 2012.
- PRIOR OLMOS, Á., *Voluntad y responsabilidad en Hannah Arendt*, Biblioteca Nueva, Madrid 2009.
- RAWLS, J., *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 2005
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua española*, Vigésimotercera edición, Madrid 2014
- REDONDO, M. J., «Gadamer sobre el concepto aristotélico de *phronesis*», en *Éndoxa: Series Filosóficas*, núm. 20 (2005), pp. 295-323.
- REISS, H. (ed.), *Kant's Political Writings*, Cambridge University Press, Cambridge 1991.
- RIEDEL, M., *Metaphysik und Metapolitik: Studien zu Aristoteles und zur politischen Sprache der neuzeitlichen Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1975.
- *Rehabilitierung der praktischen Philosophie. Vol. 1*, Rombach, Freiburg 1972.
- *Rehabilitierung der praktischen Philosophie. Vol. 2*, Rombach, Freiburg 1974.

- RITTER, J., «Politik und Ethik in der praktischen Philosophie des Aristóteles», en *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristóteles und Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt 2003.
- *Metaphysik und Politik: studien zu Aristoteles und Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1969.
- *Subjetividad: seis ensayos*, Alfa, trad. R. de la Vega, Barcelona 1986.
- RIVERA DE ROSALES, J., «Kant y Hannah Arendt. La comunidad del juicio reflexionante», en *Ideas y Valores*, núm. 128 (2005), pp. 1-29.
- RODRIGUEZ, M. P., *Objetividad y juicio en la Crítica de Kant*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla 1988
- RORTY, A. O., *Essays on Aristotle's ethics*, University of California Press, Berkeley 1980.
- RUDERMAN, R. S., «Aristotle and the Recovery of Political Judgment», en *The American Political Science Review*, vol. 91 (2) (1997), pp. 409-420.
- SÁNCHEZ MUÑOZ, C., *Hannah Arendt. El espacio de la política*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid 2003.
- SANTANDER, J. R., «Entre objetividad y pertenencia. La conciencia histórica en el debate de la filosofía hermenéutica con el historicismo», en *Graffylia*, nr 20 (2015), Benémerita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla 2015, pp. 32-52.
- SCHAUER, F. F., *The force of law*, Harvard University Press, Cambridge MA 2015.
- SCHEDLER, A., «Judgment and Measurement in Political Science», en *Perspectives on Politics*, vol. 10 (1) (2012), pp. 21-36.
- SCHMIDT, L. K. (ed.), *The Specter of Relativism: truth, dialogue, and phronesis in philosophical hermeneutics*, Northwestern University Press, Evanston 1995.
- *Understanding hermeneutics*, Routledge, London 2014.
- SCHNÄDELBACH, H., «Was ist Neoaristotelismus?», en Kuhlmann W. (ed.), *Moralität und Sittlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt a/M 1986, pp. 38-63.
- SEGURA PERAITA, C., «Gadamer: la comprensión es anterior. Una alternativa al sujeto-objetualismo», en *Thémata. Revista de Filosofía*, núm. 50 (2014), pp. 229-245.
- «Gadamer: la filosofía de las cosas humanas. Nuevos emplazamientos ontológicos para la teoría, la ética y la política», en *Sapere Aude*, vol. 1 (2) (2010), pp. 56-71.
- «La lectura gadameriana de la filosofía práctica de Aristóteles. Constitución de una hermenéutica ontológica y política», en *Pensamiento: Revista de Investigación e Información Filosófica*, vol. 73 (275) (2017), pp. 169-186.
- *Hermenéutica de la vida humana: en torno al Informe Natorp de Martin Heidegger*, Trotta, Madrid 2002.
- SONI, V., «Introduction: The Crisis of Judgment», en *The Eighteenth Century*, vol. 53 (3) (2010), pp. 261-288.
- SPAEMANN, R., *Críticas de las utopías políticas*, Eunsa, Pamplona 1980.
- STEINBERGER, P. J., «Hannah Arendt on Judgment», en *American Journal of Political Science*, vol. 34 (3) (1990), pp. 803-821.
- *The Concept of Political Judgment*, The University of Chicago Press, Chicago 1993



- *The Politics of Objectivity*, Cambridge University Press, Cambridge 2015
- STRAUSS, L., «Jerusalem and Athens», en Green K. H. (ed.) *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, State University of New York Press, New York 1997
- *Historia de la filosofía política*, Fondo de Cultura Económica, México 1993
- TELLO BENEITEZ, M., *Guía de think tank en España*, Fundación de Ciudadanía y Valores, Madrid 2008
- THIEBAUT, C., «Neoaristotelismos contemporáneos», en *Concepciones de la ética*, Trotta, Madrid 2013, p. 29-51.
- TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, EUNSA, trad. A. Mallea, Pamplona 2010.
- TORRALBA, J. M., *Acción intencional y razonamiento práctico según G.E.M. Anscombe*, EunsA, Pamplona 2005.
- *Libertad, objeto práctico y acción: la facultad del juicio en la filosofía moral de Kant*, Olms, Hildesheim 2009.
- TORRES, O. J., *Comentario a la Ethica Nicomachea de Aristóteles: género-sujeto, principios y afecciones de la filosofía política*, EUNSA, Pamplona 2018.
- URANGA LONGÁS F. y ECHEVERRÍA PEÑA J. (ed.), *La ética en la política*, Ediciones KRK, Oviedo 2014.
- VALLESPÍN, F. (ed.), *Historia de la Teoría Política 6*, Alianza Editorial, Madrid 1995.
- VASTERLING, V., «The Hermeneutic Phenomenological Approach to Plurality: Arendt, Habermas, and Gadamer», en Van der Heiden G.-J. (ed.), *Phenomenological perspectives on plurality*, Brill, Leiden 2015.
- VELASCO, J. C., «Democracia y deliberación pública», en *Confluencia XXI. Revista de pensamiento político*, nr 6 (2009), México D. F., pp. 70-79.
- VICO, G., *De nostri temporis studiorum ratione*, Edizioni ETS, Pisa 2010.
- VIGO, A. G., *Aristóteles. Una introducción*, Instituto de Estudios de la Sociedad, Santiago de Chile 2007.
- VILARNOVO, A., «Objetivo y subjetivo: hermenéutica de la ciencia», en *Anuario Filosófico*, vol. 26 (1993), pp. 717-727.
- VILHAUER, M., *Gadamer's Ethics of Play. Hermeneutics and the Other*, Lexington Books, Plymouth 2010.
- VILLA, D. R., «Beyond Good and Evil: Arendt, Nietzsche, and the Aestheticization of Political Action», en *Political Theory*, vol. 20 (2) (1992), pp. 274-308.
- *Socratic Citizenship*, Princetone University Press, Chichester 2001.
- VOEGELIN, E., «The Origins of Totalitarianism», en *The Review of Politics*, vol. 15 (1) (1953), pp. 68-76.
- VOLLRATH, E., «Hannah Arendt and the Method of Political Thinking», en *Social Research*, nr 44 (1977), pp. 162-180.
- *Die Rekonstruktion der politischen Urteilstkraft*, Klett, Stuttgart 1977.
- VOLPI, F., «Hermenéutica y filosofía práctica», en *Endoxa: Series Filosóficas*, nr 20 (2005), UNED Madrid, pp. 265-294.
- «Rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo», en *Anuario Filosófico*, nr 32 (1999), EUNSA, Pamplona, pp. 315-342.

- WARNKE, G., *Gadamer: Hermeneutics, Tradition and Reason*, Polity Press, Cambridge 1987.
- *Justice and Interpretation*, Polity Press, Cambridge 1992.
- WEBER, M., *Ensayos sobre metodología sociológica*, Editores Amorrortu, trad. J. L. Etcheverry Buenos Aires 1982.
- WEIDENFELD, M. C., «Visions of Judgment: Arendt, Kant, and the Misreading of Judgment», en *Political Research Quarterly*, vol. 66 (2) (2013), pp. 254-266.
- WEISS, G., «Dilthey's conception of objectivity in the human studies: A reply to Gadamer», en *Continental Philosophy Review*, vol. 24 (4) (1991), pp. 471-486.
- WELLMER, A., «Hannah Arendt sobre el juicio: La doctrina no es-crita de la razón», en *Hannah Arendt: el orgullo de pensar*, Birulés F. (ed.), Gedisa, Barcelona 2000.
- WESTBERG, D., *Right practical reason: Aristotle, action, and prudence in Aquinas*, Clarendon Press, Oxford 1994.
- WIDOW LIRA, J. L., *La naturaleza política de la moral*, Editores RIL, Santiago de Chile 2004.
- WIERCINSKI, A., «Hans-Georg Gadamer and the Truth of Hermeneutic Experience», en *Analecta Husserliana*, núm. 1 (2009), pp. 3-14.
- WOOD, A., «The Objectivity of Value», en *New Literary History*, vol. 32 (2001), pp. 859-881.
- WRIGHT, C., *Truth and Objectivity*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1992.
- YACK, B., «Rhetoric and Public Reasoning: An Aristotelian Understanding of Political Deliberation», en *Political Theory*, vol. 34 (4) (2006), pp. 417-438.
- YAR, M., «From actor to spectator. Hannah Arendt's two theories of political judgment», en *Philosophy and Social Criticism*, nr 26 (2), Chestnut Hill, Sage Publications 2000, pp. 1-27.
- ZERILLI, L. M. G., «We feel our freedom. Imagination and Judgment in the Thought of Hannah Arendt», en *Political Theory*, vol. 33 (2) (2005), pp. 158-188.
- *A Democratic Theory of Judgment*, The University of Chicago Press, Chicago 2016.
- *El feminismo y el abismo de la libertad*, Fondo de Cultura Económica, trad. Teresa Arijón, Buenos Aires 2008.



### 1. LA HERMENÉUTICA FILOSÓFICA DE HANS-GEORG GADAMER

El gran proyecto de Hans-Georg Gadamer que es la hermenéutica filosófica constituye en la segunda mitad del siglo XX un verdadero giro filosófico, pues ha ejercido y sigue ejerciendo una influencia indiscutible sobre el pensamiento filosófico contemporáneo. Además, como lo advierte Volpi, resultó ser una alternativa para la creciente, en el mundo anglosajón, filosofía analítica<sup>1</sup>. Ha sido un impulso para una búsqueda totalmente nueva y fresca. Desde la primera edición de su *opus magnum* en el año 1960, en el cual Gadamer presentó el proyecto de la hermenéutica filosófica, el número de discípulos, seguidores y, simplemente, hermeneutas ha ido aumentando considerablemente, de tal manera que la hermenéutica se convirtió en una de las corrientes filosóficas más importantes de nuestra época. Obviamente no es una escuela en el sentido estricto, pues de ninguna manera es una corriente uniforme y homogénea. Más bien, representa una base común que no limita el horizonte de su desarrollo y que se puede convertir en una inspiración para autores tan diferentes como Emilio Betti y Richard Rorty. Tampoco es la hermenéutica un concepto nuevo, puesto que continúa –aunque lo hace de manera realmente nueva– una larga tradición hermenéutica que se remonta a los tiempos antiguos. Además, como una perspectiva nueva desde la cual se puede repensar y replantear algunas cuestiones actuales, ha contribuido la hermenéutica a la renovación de otros ámbitos de sabiduría humana, como por ejemplo de teología, filosofía política o filosofía de religión. Ahora bien, dado que el concepto de hermenéutica es muy amplio y el fenómeno herme-

---

<sup>1</sup> Cfr. VOLPI F., «Hermenéutica y filosofía práctica», en *Endoxa: Series Filosóficas*, n° 20, 2005, UNED, Madrid, p. 265.

néutico inmenso, nuestro propósito será modesto, esto es, nos limitaremos a plantear la adecuación de la hermenéutica gadameriana para elaborar una teoría del juicio político. Por consiguiente, tanto las cuestiones históricas de la hermenéutica (como por ejemplo la relación con las hermenéuticas anteriores) como todo el contexto del surgimiento de la propuesta gadameriana (por ejemplo, la influencia de Heidegger sobre la hermenéutica filosófica) las dejaremos fuera de nuestra investigación, mencionado solamente –a modo de un bosquejo– algunas cuestiones más importantes, sin entrar en su complejidad, dado que todas éstas requerirían una independiente investigación exhaustiva y detallada. Entonces, comencemos por una pregunta inicial: ¿qué es la hermenéutica filosófica propuesta por Gadamer?

En nuestra búsqueda de una respuesta adecuada, recurramos directamente al título de la obra central de Gadamer, a saber, *Verdad y método*, pues creemos que estas dos palabras describen de manera exacta la intención principal de la preocupación filosófica de Gadamer. Primeramente, verdad aparece en el título como la pregunta central no sólo de Gadamer, sino de la humanidad entera, pues, como lo dice él mismo, la interrogación de Pilato: ¿qué es la verdad? es la inquietud que se encuentra en el corazón de la vida humana<sup>2</sup>. La hermenéutica siempre ha sido un arte de interpretación y comprensión y, como tal, siempre buscaba la verdad. Por consiguiente, Gadamer indaga qué es la verdad no solamente como un concepto filosófico, sino, más bien, como un fenómeno que acontece en el espacio de lo humano. Por otra parte, la palabra método que aparece en el título de su obra es el horizonte en el cual plantea Gadamer la cuestión de verdad. Pues, aunque la verdad siempre ha sido una cuestión fundamental para la búsqueda filosófica, sólo a partir de la Época Moderna observamos que la verdad se convierte en un problema. Es decir, la pregunta por la verdad, al comenzar a ir desarrollándose en relación con la noción moderna de ciencia y su concepto correspondiente del método, «descubre» la insuficiencia de sus proposiciones que se habían desarrollado anteriormente. En otras palabras, la filosofía, al tropezarse con la nueva ciencia que triunfaba con su exitoso método riguroso, se dio cuenta de que la contingencia por la que se caracterizaba el ámbito de lo humano era un verdadero problema. De ahí comenzó a mirar hacia esta ciencia con envidia y

---

<sup>2</sup> Cfr. GADAMER, H.-G., «¿Qué es la verdad?», en *Verdad y método vol. 2* (trad. M. Olasagasti), Ediciones Sígueme, Salamanca 1992, pp. 51-52.

a plantear la posibilidad de seguir el ideal científico y aplicarlo en lo concerniente a los asuntos humanos. En tal panorama aparecen las ciencias humanas, llamadas también las *ciencias del espíritu*<sup>3</sup>, que, tomando prestado ejemplo de las ciencias naturales, investigan la posibilidad de elaborar una ciencia acerca de lo humano, empleando el método científico que, por su rigurosidad, pueda proporcionarle la misma exactitud que reina en las ciencias naturales. Sin embargo, tal intento –por muy prometedor que fuera– no llegó a cumplir las expectativas. Todo lo contrario, pues, según Gadamer, la búsqueda de la verdad en lo humano siguiendo el ideal metodológico, terminó encerrando la verdad en un espacio limitado trazado por la dicotomía objetivo-subjetivo. Tal horizonte científico dividió las preguntas por la verdad en aquellas que son científicas y las no científicas. Solamente las primeras merecen ser atendidas, esto es, investigadas en el camino metodológico, mientras que las segundas son expresión de oscurantismo y falsedad y, como tales, quedan excluidas de la búsqueda de la verdad. Como consecuencia, la ciencia moderna se convirtió en la última instancia y el único soporte de la verdad<sup>4</sup>. Entonces, la pregunta con la que inicia Gadamer el desarrollo de la hermenéutica filosófica es la de si existe otra experiencia de la verdad que aquella que se limita a lo verdadero científicamente hablando. En palabras de Gadamer:

«La presente investigación trata del *problema hermenéutico*. El fenómeno de la comprensión y de la correcta interpretación de lo comprendido no es sólo un problema específico de la metodología de las ciencias del espíritu. (...) el problema de la *hermenéutica* va más allá de las fronteras impuestas por el concepto de método de la ciencia moderna. (...) El objetivo [de la presente investigación] es rastrear la experiencia de la verdad, que sobrepasa el ámbito de control de la metodología científica, allí donde se encuentre, e indagar su legitimación. De este modo las ciencias del espíritu quedan fuera de la ciencia: (...) son formas de experiencia en las que se expresa una verdad que no puede ser verificada con los medios de que dispone la metodología científica»<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> Gadamer observa que esta expresión tiene sus raíces en la obra de J. S. Mill: «La palabra *ciencias del espíritu* se introdujo fundamentalmente con la traducción de la lógica de J. S. Mill. Mill intenta esbozar, en un apéndice a su obra, las posibilidades de aplicar la lógica de la inducción a la *moral sciences*. El traductor propone el término *Geisteswissenschaften*», en *Verdad y método*, vol. 1 (trad. A.A. Aparicio y R. de Agapito), Ediciones Sígueme, Salamanca 1984, p. 31.

<sup>4</sup> GADAMER, H.-G., «¿Qué es la verdad?», *op. cit.*, p. 52.

<sup>5</sup> ID., *Verdad y método*, vol. 1, *op. cit.*, pp. 23-24.

Entonces, lo que le interesa a Gadamer es trascender el horizonte limitado establecido por la ciencia moderna y devolverle a la verdad su dimensión propia en el seno de las ciencias humanas. En otras palabras, frente a las pretensiones científicas de la búsqueda de la verdad en lo humano, emprende un camino hacia otro tipo de verdad<sup>6</sup>. Con el fin de llegar a tal verdad, antes quiere comprender mejor por qué habíamos llegado a semejante situación en la cual la ciencia moderna se convirtió en la única fuente de verdad. Por consiguiente, comienza su libro *Verdad y método* analizando sus principales causas y ámbitos de aplicación.

### 1.1. *El problema de la objetividad*

La dicotomía *objetividad-subjetividad* es una expresión *par excellence* de lo que supone el ideal científico en la Edad Moderna. Se fue formando a lo largo de la modernidad, pero comenzó con Descartes y su búsqueda fervorosa de un *punto arquimédico*. Es decir, un *punto externo* desde el cual se pueda observar, medir e investigar y, como consecuencia, asegurar la certeza del conocimiento. El planteamiento de Descartes parte de una duda radical, esto es, una duda que pone en tela de juicio todo lo que supuestamente se sabe, menos la propia actividad de dudar. Sin embargo, la duda cartesiana no es una duda real, sino hipotética y metódica, esto es, le sirve a Descartes para llegar a una fundamentación indudable para el conocimiento. Ya que en Descartes lo indudable resulta ser únicamente la propia actividad pensante, lo que estaría buscando será la certeza demostrable. Como consecuencia, la ciencia moderna quedaría marcada por este rasgo cartesiano y a partir de entonces asumiría la duda metódica como su actitud propia, a saber, poner en duda «fundamentalmente todo aquello sobre lo que es posible dudar, con el fin de llegar por este cami-

---

<sup>6</sup> Cfr. ID., *El problema de la conciencia histórica* (trad. A. D. Moratalla), Tecnos, Madrid 2007, p. 46. Allí dice Gadamer: «Si (...) se reconoce en las ciencias humanas un modo de *saber autónomo*, si se acuerda la imposibilidad de ser reducidas al ideal del conocimiento de las ciencias naturales, (...) es inútil (...) limitar el esclarecimiento de la naturaleza de las ciencias humanas a una pura cuestión de método; no se trata sólo de definir simplemente un método específico, sino de *reconocer una muy diferente idea de conocimiento y verdad*». También Jean Grondin, preguntado por la *mayor aportación de la hermenéutica gadameriana*, respondió sin dudar que lo fue «su redescubrimiento de otras formas de verdad». Cfr. GRONDIN J., *A la escucha del sentido*, Herder, Barcelona 2014, p. 38.

no a resultados seguros»<sup>7</sup>. Al mismo tiempo, quedan separados el sujeto, es decir, «el que duda» y el objeto, esto es, «aquello de lo que se duda». De esta manera, se establece una relación sujeto-objeto que terminaría convirtiéndose en el prerequisite para cualquier búsqueda científica. Entonces, el método científico requiere –para su aplicación adecuada– una separación del objeto, esto es, tomar una posición a modo de un *punto arquimédico*. Así, ser científico significará ser un observador que se queda fuera e investiga la «cosa» sin implicación alguna, pues ésta podría distorsionar los resultados.

Ahora bien, Gadamer se opone insistentemente a la idea de objetividad que se convirtió en la modernidad en un sinónimo de «verdad». La problemática de la búsqueda de la objetividad en las ciencias humanas la analiza Gadamer en relación con la escuela historicista y, de manera especial, con Wilhelm Dilthey. Este filósofo, inspirado por la hermenéutica romántica de Schleiermacher, la desarrolla hacia una metodología de la historia o, como dice Gadamer, hacia una teoría del conocimiento de las ciencias del espíritu<sup>8</sup>. Crea una noción de conciencia histórica, esto es, destaca que el hombre es un ser histórico y que el conocimiento lo lleva a cabo a partir de nuestra situación histórica. Sin embargo, darse cuenta de nuestra pertenencia a una situación histórica concreta no es una limitación para la comprensión, sino, más bien, un punto de inflexión, pues abre una posibilidad de trascenderla. Como dice Gadamer, «de ahora en adelante (...) esta conciencia sabe (...) colocarse en una relación reflexiva consigo misma y con la tradición: ella se comprende a sí misma por y a través de su propia historia»<sup>9</sup>. Como consecuencia, Dilthey cree que la historia puede convertirse –para la conciencia histórica «consciente»– en un objeto que se puede investigar científicamente, esto es, que es posible establecer algunos criterios y reglas de interpretación. Esto quiere decir que, como en la hermenéutica existían pautas de interpretación de textos, la historia también podía ser leída a través de algunas pautas interpretativas. El objetivismo de Dilthey consistía en el hecho de que «todo momento histórico debe ser comprendido a partir de él mismo y no puede estar sometido a las medidas de un presente que le sea exterior»<sup>10</sup>. Por consiguiente, Dilthey, al buscar en sus reflexiones una posibilidad de validar las investigaciones acerca de la his-

<sup>7</sup> GADAMER, H.-G., *Verdad y método*, vol. 1, op. cit., p. 300.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 254.

<sup>9</sup> ID., *El problema de la conciencia histórica*, op. cit., p. 58.

<sup>10</sup> *Ibidem*.



toría como una ciencia objetiva, reclamaba que fuera necesario trasladarse a la situación histórica del autor, prescindir de la propia situación histórica y descubrir sus verdaderas intenciones. Así sería posible, partiendo de nuestra situación histórica y trascendiéndola, llegar a una comprensión completa de la historia. Ahora bien, semejante propuesta de una objetividad histórica elaborada por Dilthey la denomina Gadamer una ilusión y, simplemente, como ingenua. Dice:

«El historicismo objetivista es *ingenuo* porque no va nunca hasta el fin de sus reflexiones; se fía ciegamente en las presunciones de su método, olvida totalmente una historicidad que es también *suya*. Una conciencia histórica, que se ha propuesto la tarea de ser verdaderamente concreta, debe considerarse *ya ella misma* como fenómeno esencialmente histórico. (...) Hay una idea de *objeto histórico* que es simplemente el correlato ingenuo del pensamiento histórico *objetivista*. Para el historicismo objetivista, la historicidad del objeto es una ilusión que hay que vencer: más allá de las ilusiones, el objeto *verdadero* no es histórico»<sup>11</sup>.

Entonces, a pesar de afirmar que somos seres históricos, Dilthey no se liberó del ideal de la ciencia moderna y de sus exigencias metodológicas, pues, en última instancia, la historicidad del sujeto acaba siendo un obstáculo para la comprensión total de la historia. Como consecuencia, el historicista se convierte en un sujeto abstracto, en un observador imparcial que cosifica la historia, haciendo de ella un objeto científico. Además, el historicismo de Dilthey termina separando aún más al hombre del mundo en el cual habita y vive. Si la historia acaba siendo un objeto de investigación y nosotros somos observadores que prescindimos de su condición histórica para no distorsionar los resultados de dicha indagación, se consolida la brecha entre nosotros y la realidad y nos aliena de la historia. Es decir, se reafirma la alienación del hombre del mundo común. Como consecuencia, el proyecto de Dilthey era una prueba –y añadamos con Gadamer que era una prueba fallida– de proporcionarle a las ciencias humanas una base sólida y firme. Tal proyecto fracasó no por las insuficiencias de su propio método histórico, sino por ser un espejismo, esto es, simplemente, tal empresa es imposible, porque no se puede prescindir de la propia condición de ser histórico. Como lo afirma Gadamer: «en realidad

---

<sup>11</sup> ID., *El problema de la conciencia histórica*, op. cit., p. 114.

no existe un punto exterior a la historia desde el cual pudiera pensarse la identidad de un problema en el cambio de los intentos históricos de resolverlo. (...) La posición *supraposicional* desde la que se podría pensar su verdadera identidad es una pura ilusión»<sup>12</sup>.

### 1.2. Immanuel Kant y la subjetivización de la estética

Desde luego, el historicismo fue una de las muestras más recientes de la búsqueda de la objetividad en lo humano, sin embargo, todo había comenzado antes, a saber, con la estetización del ámbito de los asuntos humanos llevada a cabo por Kant<sup>13</sup>. En este sentido, Dilthey y la escuela historicista eran simplemente herederos del legado kantiano. Como lo acabamos de mencionar, el texto esencial o, mejor dicho, la obra fundacional de esta tradición fue la *Crítica del Juicio*. En ella el filósofo de Königsberg busca una *fundamentación trascendental* de la facultad de juicio. De acuerdo con su proyecto trascendental, tal fundamentación significaba plantear esta facultad desde su doctrina trascendental, es decir, plantearla como autónoma y buscar unos principios a priori propios. Kant, al definir la facultad de juzgar como pensar lo particular como contenido de lo universal, distinguió dos tipos de juicio: determinante y reflexionante. A la vez, lo que nos interesa es solamente el juicio reflexionante, pues el juicio determinante consiste simplemente en una operación técnica de aplicar una regla general. Al mismo tiempo, diferencia Kant dos tipos de juicios reflexionantes: *teleológico* y *estético*; ya que el juicio teleológico se refiere a la finalidad, tal juicio difícilmente sería autónomo. Como consecuencia, lo que le queda a Kant es buscar la fundamentación trascendental de la facultad de juzgar en el juicio estético de gusto que, a su vez, implica la existencia de un sentido común<sup>14</sup>. Sin embargo, como observa Gadamer, esa empresa supone un gran cambio conceptual por lo que se refiere a la noción de *sentido común* («sensus communis») y el *gusto*, pues Kant –con el fin de permanecer fiel a

<sup>12</sup> GADAMER, H.-G., *Verdad y método*, vol. 1, op. cit., p. 454.

<sup>13</sup> Cfr. GRONDIN, J., *Introducción a Gadamer*, op. cit., p. 56.

<sup>14</sup> Cfr. KANT, I., *KU*, 5: §20. En §20, 65 dice Kant: «sólo bajo el supuesto de que haya un *sentido común* (por tal no entendemos, empero, un sentido externo, sino el efecto [que proviene] del libre juego de: nuestras fuerzas cognoscitivas), sólo bajo la suposición, digo, de un tal sentido común, puede ser emitido el juicio de gusto».

su crítica *trascendental*– *transformó radicalmente el sentido* de ambos conceptos. Primeramente, cabe decir que Kant excluye completamente el *sensus communis* y el gusto del ámbito de la filosofía moral y del conocimiento. Como asevera Gadamer, fue un cambio realmente radical, pues hasta Kant tanto el sentido común entendido como la sana razón («common sense») como el juicio del gusto, habían tenido un significado profundamente moral y cognoscitivo. Es decir, el *sensus communis* y el gusto se referían a una capacidad de emitir juicios acerca de lo justo y correcto y, además, representaban un modo de conocer<sup>15</sup>. Por eso, habla de un antes y un después que cambió el rumbo del desarrollo del pensamiento filosófico moderno. Así resume Gadamer las consecuencias del proyecto kantiano de fundamentar la estética sobre su filosofía trascendental:

«Su fundamentación filosófica trascendental de la estética [la de Kant] tuvo consecuencias en ambas direcciones y representa en ellas una *ruptura*. Representa la *ruptura* con una tradición, pero también la introducción de un *nuevo desarrollo*: restringe el concepto del gusto al ámbito en el que puede afirmar una validez autónoma e independiente en calidad de principio propio de la capacidad de juicio; y restringe a la inversa el *concepto del conocimiento* al uso teórico y práctico *de la razón*. (...) Esto reviste una importancia que conviene no subestimar. (...) La subjetivización radical que implica la nueva fundamentación kantiana de la estética logró verdaderamente *hacer época*. Desacreditando cualquier otro conocimiento teórico que no sea el de la ciencia natural, obligó a la autorreflexión de las ciencias del espíritu a apoyarse en la teoría del método de las ciencias naturales»<sup>16</sup>.

Ahora bien, la subjetivización de la estética iniciada por Kant en el marco de su filosofía trascendental terminó, como lo hemos dicho con Gadamer, encerrando el ámbito de lo humano en un callejón sin salida y reduciendo su propio horizonte a la perspectiva teórica, expresada en la distinción entre lo objetivo y lo subjetivo. Obviamente, no todo es «culpa» de Kant o, mejor

<sup>15</sup> Cfr. GADAMER, H.-G., *Verdad y método vol. 1*, pp. 64-69. También en la p. 73 dice Gadamer que «Kant limpió a la ética de todos sus momentos estéticos y vinculados al sentimiento». En cambio, en la p. 76 dice: «el precio que paga [Kant] por esta justificación de la crítica en el campo del gusto consiste en que arrebató a éste cualquier *significado cognitivo*. El sentido común queda reducido a un principio subjetivo. En él no se conoce nada de los objetos que se juzgan como bellos».

<sup>16</sup> *Ibid.*, pp. 73-74.

dicho, no todo fue obra directamente de Kant, pues la situación en las que se encontraron las ciencias humanas era un fruto de la radicalización de la crítica kantiana. En este sentido, cabe decir que el filósofo de Königsberg fundamentó e impulsó un proceso de desarrollo, pero todavía no sacó todas las conclusiones que ahora llamaríamos radicales o últimas. Kant –consciente o inconscientemente– dejó algunas cuestiones abiertas, sin soluciones definitivas. Como ejemplo podemos señalar el tema de la relación mutua entre el *gusto* y el *genio*. En la *Crítica del Juicio* tal relación se caracteriza por su circularidad, esto es, se basa sobre una interdependencia, pues, como observa Escudero, «Kant decreta (...) un estricto equilibrio y complementariedad entre el momento de la recepción y el de la creación»<sup>17</sup>. Esto quiere decir que, por una parte, el arte bello producido por el genio no depende de él, sino del gusto mismo; por otra parte, el gusto es un gusto cultivado, esto es, el genio tiene como misión satisfacer el gusto<sup>18</sup> y, de alguna manera, perfeccionarlo. Es verdad que Kant, al plantear esta relación como una circularidad, dice que, si tuviéramos que establecer una prioridad, ésta daría preferencia al gusto y no al genio<sup>19</sup>. Sin embargo, esta cuestión no reaparece en Kant ni fue tratada por él con más detenimiento y atención, con lo cual se puede decir que es una cuestión abierta. Como consecuencia, como observa Gadamer, este tema no concluido dio pie a que se produjera una radicalización de la postura kantiana, a saber, un paso de la estética del gusto a la estética del genio o, en otras palabras, un paso de dar prioridad al gusto a la primacía del genio. Pues, cuando Kant –al explicar la relación circular entre el genio y el gusto– introdujo la idea de una perfección del gusto, no aclaró qué quería decir exactamente. Pues, aunque servía muy bien para explicar la circularidad de la relación entre el gusto y el genio, resultó problemática desde el punto de vista de la autonomía de la estética, esto es, desde el objetivo fundamental de Kant. La fundamentación trascendental de la estética como una disciplina autónoma exigía asentarla sobre un principio inmutable. Sin embargo, si el concepto de perfección del gusto implicara –y esto es así– un cierto desarrollo, una «posibilidad de su formación y perfeccionamiento»<sup>20</sup>, tal fundamentación sobre el gusto se volvería pro-

<sup>17</sup> ESCUDERO PÉREZ, A., «Genio y gusto en la estética kantiana», en *Anales del Seminario de Metafísica*, n° 29 (1995), p. 231.

<sup>18</sup> Cfr. *ibid.*, p. 232.

<sup>19</sup> Cfr. KANT I., *KU*, 5: §50, 201.

<sup>20</sup> GADAMER, H.-G., *Verdad y método*, vol. 1, op. cit., p. 92.

blemática, porque tal perfeccionamiento es un movimiento. Por eso asevera Gadamer que para los que desarrollaron el planteamiento kantiano resultó «mucho más cercano emplear como principio estético universal el concepto del genio. Este satisface mucho mejor que el concepto del gusto el requisito de permanecer invariable con el paso del tiempo»<sup>21</sup>. De ahí, la estética del siglo XIX se encaminó hacia considerar el concepto de genio como un concepto universal que fundamenta la estética y hacia un cierto desprecio hacia el gusto. Además, junto a esta idea del genio artístico como principio absoluto cobra importancia la noción de vivencia interna: el arte se convierte a partir de entonces en una creación que expresa las vivencias del genio. A su vez, la vivencia, que se convirtió gracias al neokantismo en el «verdadero hecho de la conciencia»<sup>22</sup>, jugó luego un papel importantísimo en el planteamiento de Dilthey, pues constituye la pieza clave en su búsqueda de la objetividad en las ciencias humanas. Es así porque, si el ideal que quieren seguir las ciencias humanas es el de las ciencias naturales, es necesario disponer de algunos datos, pues el procedimiento del método científico parte desde los datos de la experiencia. Por eso, con el concepto de vivencia, Dilthey dispone de tales datos que le ayudarían en su búsqueda de un método para las ciencias humanas, pues la vivencia resulta ser un dato de la misma manera que un dato de experiencia lo es para las ciencias naturales. Obviamente, las vivencias no son unas meras sensaciones, sino que cobran sentido o, mejor dicho, representan un sentido. Y este sentido se revela gracias al concepto de vida: las vivencias forman una unidad que es vida y desde la perspectiva de la totalidad que es la vida se puede apreciar el sentido, a la vez, tanto de ésta como el de cada vivencia. Por consiguiente, una vivencia particular puede llamarse vivencia y no una mera sensación en virtud de ser insertada en un todo, en una unidad de sentido que es la vida. Como consecuencia, en Dilthey «el concepto de la vivencia constituye la base epistemológica para todo conocimiento de cosas objetivas»<sup>23</sup>. En resumen, lo que pretendería el historicismo era una mera forma de desplazarse hacia una situación ajena, en este caso hacia la época del autor de un texto, y descubrir sus intenciones originarias, o dicho más en general, tener acceso a sus vivencias y, así, comprender el sentido.

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 93.

<sup>22</sup> *Id.*, *Verdad y método*, vol. 1, op. cit., p. 95.

<sup>23</sup> *Cfr. ibid.*, pp. 101-103.

Ahora bien, de esta manera hemos llegado de vuelta al historicismo que constituye la última pieza del proceso de subjetivización de la búsqueda de la verdad en el ámbito de los asuntos humanos y que, como lo hemos visto con Gadamer, empezó con el proyecto trascendental de Immanuel Kant. Por lo que se refiere a él, cabe aclarar que, cuando hablamos de un cambio del planteamiento kantiano respecto a la estética llevado a cabo por los filósofos posteriores, no cabe ninguna duda de que no es una modificación o, mucho menos, una alteración del planteamiento kantiano en el sentido de que los filósofos posteriores dijeran algo que nunca habría aceptado Kant, sino, más bien, es una *continuación natural* de la obra de Kant. En este sentido, podemos afirmar que permanecen fieles al espíritu kantiano o, mejor dicho, extraen las únicas conclusiones posibles, pues, como dice Grondin, se esfuerzan en salvar la autonomía de la estética «en un sentido (...) más kantiano que el mismo Kant»<sup>24</sup>. Es así porque, como lo hemos dicho en el capítulo anterior, el horizonte kantiano trazado por su proyecto crítico que busca la fundamentación trascendental de las facultades humanas, esto es, su autonomía, es un horizonte limitado que no proporciona otra posibilidad de desarrollo.

### 1.3. El *legado* heideggeriano

A su vez, al llegar a este momento crítico en las consideraciones gadamerianas, hemos llegado también a un *punto de inflexión* que, frente a la equivocada identificación de la búsqueda de la verdad en las ciencias humanas con la búsqueda de la objetividad, presenta un «aire fresco» que abre un camino, según Gadamer, hacia encontrar acceso a otro tipo de verdad. Tal camino se le abre gracias a Martin Heidegger, el maestro de la Selva Negra.

Gadamer reconoce que el proyecto de su hermenéutica filosófica comienza desde el planteamiento heideggeriano y, más en concreto, desde su concepto innovador de la hermenéutica de la facticidad. ¿Qué hay de novedoso en el proyecto de Heidegger? Según Gadamer, la hermenéutica de la facticidad supone un giro radical respecto a la hermenéutica tradicional. El giro no consiste en algún cambio de significado del concepto mismo de la hermenéutica, pues el problema hermenéutico sigue siendo el mismo, a sa-

---

<sup>24</sup> GRONDIN, J., *Introducción a Gadamer*, op. cit., p. 60.

ber, la comprensión. Tal giro supone, más bien, un cambio de dirección de la comprensión hermenéutica: la comprensión no concierne a un objeto externo, sino al mismo ser que pregunta. Por consiguiente, la comprensión siempre y en primer lugar significa la autocomprensión<sup>25</sup>. Además, el giro heideggeriano da un paso más hacia la dimensión ontológica, pues la comprensión –entendida en su hermenéutica de la facticidad como autocomprensión– se aleja del ideal epistemológico de la hermenéutica tradicional. Pues ésta concebía la tarea fundamental de la hermenéutica como una manera metódica de comprender o como un proceso autónomo<sup>26</sup>. Según Heidegger, en cambio, la comprensión hay que concebirla ontológicamente, esto es, como un existencial: nuestra manera de ser en el mundo. Como consecuencia, la comprensión «no es sólo una operación (...), sino el *modo de ser original de la vida humana misma*»<sup>27</sup>. Además, la comprensión posee una dimensión ontológica, porque tiene carácter de *proyecto*, esto es, la autocomprensión es un movimiento hacia trascender lo que es el ser, hacia las posibilidades del ser. Ahora bien, la comprensión como un modo de ser es una forma peculiar de ser, a saber, es el *estar-en-el-mundo*: «Dasein». Esto quiere decir que el *ser que comprende y se comprende a sí mismo* es un *estar-abí* y su modo de ser es *histórico*. Así llega Heidegger a su concepto de *facticidad*, es decir, a constatar la *historicidad del estar-abí*. Es lo que quiere decir el autor de *Ser y tiempo*, cuando habla sobre *Dasein* como estar arrojado en el mundo: somos seres que pertenecen a la historia y no podemos prescindir de ella. La novedad de la historicidad heideggeriana consiste en el hecho de que ésta es la condición positiva de la comprensión, esto es, el *estar-abí* significa una *posibilidad de comprenderse* a partir de nuestra historicidad. Nuestro estar-en-el-mundo constituye ahora la condición fundamental del «acceso al conocimiento histórico»<sup>28</sup>. Entonces, el comprenderse a sí mismo es un comprender histórico y nuestra condición de estar arrojados, esto es, nuestra historicidad es, a su vez, la preestructura de la comprensión. Esto quiere decir que podemos comprender la historia y nuestro ser histórico sólo porque ya pertenecemos a la historia<sup>29</sup>. Así llegamos al término *facticidad* que quiere expresar nuestro estar ahí. La *facticidad* se refiere primeramente

<sup>25</sup> Cfr. GADAMER, H.-G., *Verdad y método*, vol. 1, op. cit., p. 326.

<sup>26</sup> Cfr. GRONDIN, J., *Introducción a la hermenéutica*, op. cit., p. 140.

<sup>27</sup> GADAMER, H.-G., *El problema de la conciencia histórica*, op. cit., p. 72.

<sup>28</sup> ID., *Verdad y método*, vol. 1, op. cit., p. 327.

<sup>29</sup> Cfr. *ibid.*

a nuestro futuro, pues supone el proyectarse hacia el futuro y proyectar las posibilidades del ser, pero se encuentra con el hecho de que estas posibilidades ya han sido determinadas –hasta cierto punto– por su pasado<sup>30</sup>. Como lo dice Gadamer:

«El *estar ahí* que se proyecta hacia su poder ser es ya siempre *sido*. Este es el sentido del *factum* existencial del arrojamiento. El que todo comportarse libremente respecto a su ser carezca de la posibilidad de retroceder por detrás de la *facticidad* de este ser, tal es el *quid* de la *hermenéutica de la facticidad*»<sup>31</sup>.

Tal *hermenéutica de la facticidad* se convierte en el punto de partida de la hermenéutica filosófica de Gadamer. Aunque existen diferencias en algunos aspectos entre ambas formas de plantear la hermenéutica, cabe decir que lo que hace Gadamer no es una polémica con la propuesta heideggeriana, sino una continuación o, como dice Grondin, una radicalización<sup>32</sup>. Pues, la hermenéutica filosófica de Gadamer lleva a cabo un giro de la hermenéutica hacia universalizar la experiencia hermenéutica cuyo horizonte será el lenguaje. Entonces, la hermenéutica filosófica radicaliza la hermenéutica de la facticidad, porque, en Gadamer, la comprensión es «la estructura universal de nuestro modo de estar en el mundo y en la historia»<sup>33</sup>.

Ahora bien, en la hermenéutica filosófica de Gadamer la historicidad es –como lo era en Heidegger– un principio positivo, esto es, un fundamento de la posibilidad de la comprensión. Ya no es algo negativo que necesita ser superado. Por consiguiente, la historicidad de la que habla Gadamer no es aquella conciencia histórica de Dilthey, pues ésta aspiraba establecer una distancia histórica para poder investigar objetivamente la historia. Sin embargo, tal distancia no era un nexo o un vínculo con la historia, sino que, todo lo contrario: pretendía separarnos de las épocas pasadas, pues, como observa Gadamer, se movía según «un presupuesto tácito (...) que el significado objetivo y permanente de algo sólo se hace verdaderamente reconocible cuando (...)

<sup>30</sup> Cfr. WARNKE, G., *Gadamer: Hermeneutics, Tradition and Reason*, Polity Press, Cambridge 1987, p. 38.

<sup>31</sup> GADAMER, H.-G., *Verdad y método*, vol. 1, op. cit., p. 330.

<sup>32</sup> Cfr. GRONDIN, J., *Introducción a la hermenéutica*, op. cit., p. 157.

<sup>33</sup> VOLPI, F., *Hermenéutica y filosofía práctica*, op. cit., p. 267.



está suficientemente muerto»<sup>34</sup>. Así el historicismo podía investigar la historia como un objeto y buscar un método objetivamente válido. Gadamer se opone tajantemente a semejante visión y recuerda que darse cuenta de nuestra facticidad, historicidad, significa cobrar conciencia de nuestra situación hermenéutica. Esto quiere decir que «hacerse consciente de una situación [equivale a que] uno no se encuentra *frente a ella* y por lo tanto no puede tener un saber objetivo de ella. *Se está en ella*, uno *se encuentra* siempre *en una situación*»<sup>35</sup>. Por consiguiente, Gadamer recuerda nuestra pertenencia a la historia y destaca la necesidad de tratarla como algo vivo. Esto quiere decir que la historia no está muerta y ella también actúa, esto es, influye sobre nosotros, nos configura y en eso siempre nos precede. De ahí la comprensión no significa –primeramente– una acción del sujeto, sino, más bien, incorporarse a un «acontecer de la tradición»<sup>36</sup>, dejarse guiar por la historia, que cobra, en Gadamer, el nombre de «*historia efectual*», esto es, una *historia* que de por sí *transmite* la verdad. Como consecuencia, la comprensión resulta ser un diálogo del intérprete con la historia, pero es un diálogo peculiar, pues no sólo la historia le habla al intérprete, sino le interroga, le interpela. Esto quiere decir que aquello que dice el intérprete es una respuesta a una interrogación previa. El énfasis siempre lo pone Gadamer no sólo en el hecho de que la historia también nos habla, sino en que es la historia, la tradición la que inicia este diálogo. Por eso la historia y la tradición siempre nos adelantan: «el entender es siempre la continuación de un diálogo que ya había comenzado antes que nosotros. Proyectados dentro de un determinado estado de interpretación, continuamos este diálogo»<sup>37</sup>. De ahí determina Gadamer uno de los principios de la hermenéutica, a saber, la primacía de la pregunta<sup>38</sup> y según este principio la comprensión consiste en estar en un diálogo constante con la tradición. Ahora bien, para explicar cómo se lleva a cabo tal diálogo, Gadamer recurre a la tradición hermenéutica y el concepto de círculo hermenéutico. La hermenéutica se guiaba por una regla según la cual el comprender es un movimiento circular, a saber, «comprender el todo desde lo individual y lo individual desde el todo»<sup>39</sup>. En este punto

<sup>34</sup> GADAMER, H.-G., *Verdad y método*, vol. 1, op. cit., p. 368.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 372.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 360.

<sup>37</sup> GRONDIN, J., *Introducción a la hermenéutica*, op. cit., p. 169.

<sup>38</sup> Cfr. GADAMER, H.-G., *Verdad y método*, vol. 1, op. cit., pp. 439-458.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 360.

Gadamer sigue a Heidegger<sup>40</sup> y define el círculo hermenéutico ontológicamente, esto es, destacando la dimensión universal de este círculo. Pues, para Gadamer el diálogo presente en el círculo hermenéutico es nuestro modo de ser y, como tal, el círculo no cesa nunca. La hermenéutica de Schleiermacher comprendía el círculo de manera formal, es decir, era un círculo metódico en el cual se distinguía dos aspectos: el objetivo y el subjetivo. El movimiento circular recorría un texto en todas las direcciones, pero finalmente «desaparecía a la luz de la comprensión perfecta»<sup>41</sup>. Por consiguiente, el círculo de la hermenéutica romántica era un proceso que finalmente llegaba a término, esto es, llegaba a comprender definitivamente. Sin embargo, según Gadamer, el círculo hermenéutico es un proceso infinito, porque no se puede llegar a una comprensión perfecta y total. Pues, «ser histórico quiere decir no agotarse nunca en el saberse»<sup>42</sup>.

Con todo lo dicho hasta ahora, vemos que la hermenéutica filosófica de Gadamer descubre nuestra historicidad en un sentido positivo, esto es, como un lugar donde acontece la comprensión. Pertenecemos a la historia y es una posibilidad y no un obstáculo. Gadamer recalca el hecho de que nuestra situación hermenéutica es algo previo, es decir, una realidad que ya había existido antes que nosotros. Por eso:

«no es la historia la que nos pertenece, sino que somos nosotros los que pertenecemos a ella. Mucho antes de que nosotros comprendamos a nosotros mismos en la reflexión, nos estamos comprendiendo ya de una manera autoevidente en la familia, la sociedad y el estado en que vivimos»<sup>43</sup>.

#### 1.4. La tradición y los prejuicios

Entonces, si nuestra historicidad –el punto de partida de la hermenéutica filosófica de Gadamer– significa que nos encontramos ya insertados en una tradición y, al mismo tiempo, que nuestra comprensión está condicionada

<sup>40</sup> Grondin estudia diferencias entre la comprensión del *círculo hermenéutico* de Heidegger y Gadamer, pero nosotros, como lo hemos dicho antes, no vamos a entrar en esta problemática. Cfr. Grondin J., *Introducción a Gadamer*, op. cit., pp. 129-137.

<sup>41</sup> GADAMER, H.-G., *El problema de la conciencia histórica*, op. cit., p. 107.

<sup>42</sup> ID., *Verdad y método*, vol. 1, op. cit., p. 372.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 344.

por una comprensión que nos precede, el proyecto de Gadamer ve necesario empezar por recuperar y rehabilitar los conceptos de *tradición* y *prejuicio* como condiciones positivas de cualquier comprensión.

Gadamer propone una *rehabilitación* de estos conceptos, justamente porque en la Modernidad sufrieron una *desacreditación*. Nuestro autor recuerda que «existe un prejuicio de la Ilustración, que es el que soporta y determina su esencia: (...) el prejuicio contra todo prejuicio»<sup>44</sup> que tiene como consecuencia una desvirtuación de la tradición. Efectivamente, en la Edad Moderna el concepto de prejuicio cobra un matiz negativo, esto es, se convierte en el sinónimo de error o un juicio falso. La raíz del prejuicio contra los prejuicios lo detecta Gadamer en la oposición establecida por la Ilustración, a saber, entre autoridad y propia razón. Esto quiere decir que la autoridad se identifica con una forma de violencia externa que se ejerce sobre nosotros y que impone la aceptación, mientras que la propia razón asienta la verdad sobre los argumentos racionales. Tal antagonismo surgió fundamentalmente como una reacción frente a la tradición cristiana y su interpretación de la Sagrada Escritura. Los ilustrados rechazaban la autoridad de la tradición eclesiástica y requerían una interpretación racional y sin prejuicios. Así la razón propia se convirtió en el único tribunal de cuyo veredicto dependía la verdad y la autoridad de la tradición era una expresión de dominio irracional. Luego, en el siglo XIX, el Romanticismo pretendía rehabilitar el mito y restaurar lo antiguo como una reacción a la Ilustración, sin embargo, como afirma Gadamer, el punto de partida de tal rehabilitación era el mismo, a saber, la aceptación de la oposición entre razón y autoridad. Pues, el Romanticismo opta por lo antiguo no porque reconociera en ello una racionalidad propia, sino lo contrario, vuelve a lo antiguo en virtud del mero hecho de que sea antiguo. En palabras de Gadamer, vuelve «conscientemente a lo inconsciente»<sup>45</sup>. De esta manera este prejuicio moderno se vuelve un paradigma en la Época Moderna, desacreditando radicalmente todos los prejuicios como falsos. Por consiguiente, la principal tarea de la hermenéutica filosófica consiste en desmentir el prejuicio contra todo prejuicio, porque solamente así se podrá «hacer justicia al modo de ser finito e histórico del hombre»<sup>46</sup>. Y la rehabilitación radical del prejuicio

---

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 337.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 341.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 344.

quiere demostrar que, lejos de ser falso, son, en realidad, el portador de la verdad y nuestra forma de acceder –a través de la transmisión de la tradición– a lo verdadero. Pues, «los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser»<sup>47</sup>. La rehabilitación del prejuicio supone necesariamente recuperar la dignidad de la tradición y su autoridad. Reconocer la importancia de la tradición supone aceptar que la autoridad tiene una racionalidad propia, esto es, no es algo arbitrario o irracional, sino que puede ser reconocido racionalmente como verdadero. Si esto es así, cada tradición es reconocida en virtud de su propia racionalidad y, como tal, siempre exige de nosotros que la asumamos y afirmemos conscientemente y, a la vez, que la cultivemos<sup>48</sup>. No existe una oposición entre tradición y razón. Como consecuencia, la hermenéutica filosófica, si quiere llegar a la comprensión verdadera, debe encontrar en la tradición un momento que hay que rescatar y su verdadero punto de partida. Es así porque, como dice Gadamer, «escuchar la tradición y permanecer en la tradición es sin duda el camino de la verdad que es preciso encontrar en las ciencias del espíritu»<sup>49</sup>.

## 2. ARISTÓTELES Y LA FILOSOFÍA PRÁCTICA

### 2.1. *La aplicación: el problema hermenéutico fundamental*

La situación hermenéutica subraya nuestra historicidad, esto es, nuestra pertenencia a un contexto de tradición y prejuicios que siempre es previo. Al mismo tiempo nos recuerda que tal contexto es necesariamente limitado, es decir, no nos permite ver la totalidad de nuestra vida ni comprenderla completamente. Como lo hemos señalado antes, tal limitación de nuestra historicidad no es, en Gadamer, una realidad negativa, esto es, una barrera que no nos permite ningún movimiento hacia adelante, menos hacia la verdad. Gadamer, partiendo desde la hermenéutica de la facticidad, afirma positivamente nuestra adhesión a la historia, pues ve en ella una posibilidad de acceder a la verdad. Con el fin de recalcar la dimensión positiva de nuestra historicidad, introduce

<sup>47</sup> *Ibidem*.

<sup>48</sup> Cfr. *ibid.*, p. 349.

<sup>49</sup> GADAMER, H.-G., «La verdad de las ciencias del espíritu», en *Verdad y método vol. 2* (trad. M. Olasagasti), Ediciones Sígueme, Salamanca 1992, p. 46.

un concepto que está esencialmente vinculado con el de situación hermenéutica, a saber, el de *horizonte*. El horizonte «es el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto»<sup>50</sup>. Así, distingue Gadamer el horizonte de un simple punto de vista, pues éste es el punto desde el cual se puede apreciar la amplitud del horizonte. Es decir, el horizonte es un concepto más amplio que el punto de vista. Además, el concepto punto de vista ha cobrado en nuestro tiempo un matiz negativo o, más bien, relativo. Esto quiere decir que designa simplemente una forma de ver las cosas por nosotros y se refiere a nuestro modo de verlas. Sin embargo, el horizonte «es más bien algo en lo que hacemos nuestro camino y que hace el camino con nosotros»<sup>51</sup>. Por consiguiente, el horizonte nos permite ver más allá de lo que se percibe a primera vista y lo que está cerca. Gracias al horizonte ganamos una posibilidad de ver todas las cosas en su proporción y no sobrevalorar unas y minusvalorar otras. En este sentido, la palabra horizonte la empleamos incluso metafóricamente, cuando hablamos de una persona que tiene un horizonte amplio o, al contrario, un horizonte limitado, queremos decir que comprende más o comprende menos, tiene más o menos cultura. Además, el horizonte es una realidad dinámica, pues no es que cada uno simplemente tenga un horizonte determinado que lo define para siempre, sino que ganamos y ampliamos constantemente nuestro horizonte. Dice Gadamer: «el concepto de horizonte (...) expresa esa panorámica más amplia que debe alcanzar el que comprende. Ganar un horizonte quiere decir siempre aprender a ver más allá de lo cercano y de lo muy cercano, no desatenderlo, sino precisamente verlo mejor integrándolo en un todo más grande y en patrones más correctos»<sup>52</sup>. *Ampliar* nuestro horizonte consiste siempre en un encuentro de dos horizontes: el de *presente* y el de *pasado* y estos horizontes permanecen en una constante relación de reciprocidad. Cuando nos encontramos con la tradición, esto es, con el horizonte del pasado, y la miramos desde nuestro horizonte, se produce una tensión entre ellos, pero ésta no es ningún obstáculo que hay que eliminar, sino una condición para la ampliación de nuestro horizonte. Por ello, el encuentro de nuestro horizonte de ahora con la tradición es productivo, esto es, es un proceso de formación, ampliar y agrandar nuestro presente. En la hermenéutica

<sup>50</sup> ID., *Verdad y método*, vol. 1, op. cit., p. 372.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 375.

<sup>52</sup> *Ibidem*.

filosófica de Gadamer este proceso corresponde a lo que es la comprensión. Esto quiere decir que cada comprensión consiste en un incesante encuentro productivo con el pasado, con la tradición que nos había formado y que influye sobre nosotros. Como lo hemos dicho, tal encuentro es una realidad productiva, pues engendra una realidad nueva, esto es, un horizonte más amplio. Por esto, la comprensión hermenéutica que consiste en un intercambio recíproco entre dos horizontes se llama, en Gadamer, la *fusión de horizontes*. Así lo explica Grondin:

«Cuando buscamos comprender alguna cosa (digamos otro *horizonte*) siempre comprendemos, al menos en parte, a partir de nuestro propio horizonte, pero sin que siempre seamos expresamente conscientes de ello. Así, la comprensión ejecuta una *fusión de horizontes*, el del intérprete y el de su objeto; *fusión* en la que no siempre se puede distinguir aquello que determina la posición de uno o del otro»<sup>53</sup>.

Ahora bien, cabe preguntar ¿cómo es posible tal fusión de horizontes? La fusión no es una mera suma de dos horizontes o un maridaje de ambas, pues, como lo hemos dicho, es un proceso productivo, es decir, crea una realidad nueva que es la comprensión. Gadamer dice que lo que media entre el «ahora» y el «entonces» y, como tal, constituye la tarea central de la hermenéutica filosófica es el momento de *aplicación*. De esta manera, el autor de *Verdad y método* recupera aquí un elemento que desapareció en la época de la hermenéutica romántica y, posteriormente, con el desarrollo de la conciencia histórica, pero antes había sido el momento esencial para la hermenéutica jurídica y teológica que, junto a la hermenéutica filológica, comportaban «el concepto pleno de hermenéutica»<sup>54</sup>. Dice Gadamer:

«Tanto para la hermenéutica jurídica como para la teológica es constitutiva la tensión que existe entre el texto –de la ley o la revelación– por una parte, y el sentido que alcanza su aplicación al momento concreto de la interpretación, en el juicio o en la predicación, por la otra. (...) En ambos casos esto implica que si el texto, ley o mensaje de salvación, ha de ser

<sup>53</sup> GRONDIN, J., «La fusión de horizontes. ¿La versión gadameriana de la *adaequatio rei et intellectus*?», en *Gadamer y las Humanidades, Volumen I. Ontología, Lenguaje y Estética*, Facultad de Filosofía y Letras de UNAM, México 2007, p. 25.

<sup>54</sup> GADAMER, H.-G., *Verdad y método*, vol. 1, op. cit., p. 406.

entendido adecuadamente, esto es, de acuerdo con las pretensiones que él mismo mantiene, debe ser comprendido en cada momento y en cada situación concreta de manera *nueva y distinta*. *Comprender es siempre también aplicar*»<sup>55</sup>.

Entonces, la aplicación unía las tres hermenéuticas: la jurídica, la teológica y la filológica y, como tal, constituía aquella experiencia originaria de la hermenéutica. Como consecuencia, el único camino de la hermenéutica filosófica para encontrar *otro tipo de verdad, propio* para las ciencias del espíritu, es, según Gadamer, revindicar la importancia de la aplicación en el camino de la comprensión histórica, porque solamente así será posible recuperar aquella vieja unidad del problema hermenéutico<sup>56</sup>. En virtud de la aplicación es posible un nuevo acercamiento entre el ahora y el pasado, una mediación real entre ambas realidades. En otras palabras, resulta posible una actualización de lo pasado en el presente y, así, que la tradición, según la definición gadameriana de la hermenéutica que hemos citado antes, nos vuelva a hablar con una voz nueva y más clara<sup>57</sup>.

La recuperación de la aplicación para la hermenéutica supone un cambio decisivo respecto a la hermenéutica romántica y, como tal, se convierte en un rasgo distintivo de la hermenéutica filosófica de Gadamer. Gracias a la noción de aplicación, podemos apreciar mejor lo que es novedoso en la situación hermenéutica que presupone Gadamer, esto es, en nuestra pertenencia a la historia, pues también el historicismo destacaba la existencia de una conciencia histórica. Sin embargo, hemos dicho que tal historicidad resultaba ser un obstáculo para una comprensión completa y que era necesario tratar la historia metodológicamente y objetivamente, esto es, mirarla desde nuestro punto de vista, pero prescindiendo de ello y eliminando cualquier influencia que puede ejercer la historia sobre nosotros. De esta manera, se establecía una distancia entre lo pasado («objeto») y lo actual («sujeto») como condición de la cientificidad de la investigación histórica. En el caso de un texto, eso significaba diferenciar entre lector como su «destinatario» original e intérprete que busca el sentido y las intenciones del autor de ese texto. Sin embargo, Gadamer, cuando recupera la aplicación como el momento crucial en la comprensión, quiere

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 380.

<sup>56</sup> Cfr. *ibid.*, p. 401.

<sup>57</sup> Cfr. ID., *Practical Philosophy as a Model of the Human Sciences*, op. cit., p. 83.

suprimir la distancia establecida por el método historicista y afirma que el *intérprete* es a la vez el *destinatario del mensaje*<sup>58</sup>. Como consecuencia, Gadamer cambia el paradigma moderno de la prioridad del sujeto de tercera persona: del observador, y reivindica la primacía de la primera persona: del actor. En la hermenéutica filosófica de Gadamer, el que comprende no es un observador distanciado, sino el actor y esto en virtud de su pertenencia a la tradición, pues el ideal del observador no implicado es, simplemente, irreal: el que interpreta pertenece a lo que interpreta. La comprensión es posible exclusivamente en el caso de que el actor haga suyo el mensaje de la historia y la tradición, esto es, cuando comience a tratarlo como un mensaje dirigido a él. Solamente en este caso es posible un encuentro fructífero, esto es, un encuentro que pregunta no sólo por el sentido, sino, más bien, por la verdad<sup>59</sup>. Pues, si la aplicación es un elemento constitutivo y no un acto complementario y posterior respecto a la comprensión, la aplicación es un momento cognitivo, es decir, aporta o aumenta el conocimiento. Eso lo podemos observar en la hermenéutica jurídica de la que toma ejemplo Gadamer, pues la interpretación de la ley, que siempre significa su aplicación y, en consecuencia, su concreción, sirve para complementar el derecho. Es decir, gracias a la tarea de aplicación el derecho experimenta un incremento de contenido<sup>60</sup>.

## 2.2. Redescubrimiento de la filosofía práctica clásica

Las consideraciones gadamerianas, al ver *necesario* recuperar la aplicación como tarea fundamental de la hermenéutica filosófica, llegan en este punto al momento crucial, pues Gadamer considera que la forma más adecuada de llevarlo a cabo es reivindicar el pensamiento clásico, especialmente el de Aristóteles. Así lo dice nuestro autor:

«En este punto de nuestra investigación (...) gana una especial relevancia la *ética aristotélica* (...). Es verdad que Aristóteles no trata del problema hermenéutico ni de su dimensión histórica, sino únicamente de la adecuada valoración del papel que debe desempeñar la razón en la actuación moral.

<sup>58</sup> GADAMER, H.-G., *Verdad y método*, vol. 1, op. cit., p. 406.

<sup>59</sup> Cfr. *ibid.*, p. 408.

<sup>60</sup> Cfr. *ibid.*, p. 403.



(...) es precisamente esto lo que nos interesa aquí, que se habla de razón y de saber no al margen del ser tal como ha llegado a ser sino desde su determinación y como determinación suya»<sup>61</sup>.

De ahí el famoso *redescubrimiento de la filosofía práctica de Aristóteles* que sitúa a Gadamer en el centro de la corriente filosófica denominada comúnmente como neo-aristotelismo contemporáneo. Ahora cabe preguntar ¿qué encuentra Gadamer en Aristóteles?

Gadamer se opone principalmente a las pretensiones objetivistas en las ciencias del espíritu que se expresan en la búsqueda de un método propio que podría proporcionar una validez científica a los resultados de su investigación. Según Gadamer, así planteado el problema no responde a lo que son las ciencias del espíritu, esto es, no expresa lo distintivo de ellas. Esto quiere decir que las humanidades, por tratar lo humano, cuya naturaleza es distinta, no pueden ser sometidas, en el camino hacia el conocimiento y la verdad, al procedimiento metodológico de las ciencias exactas. Por consiguiente, la cuestión central para Gadamer no es proporcionar un nuevo método (p.e. hermenéutico), sino que «desarrollar un concepto de conocimiento y ciencia que realmente corresponda con lo que (...) estamos haciendo en humanidades»<sup>62</sup>. En las palabras de Gadamer, lo que se pretende aquí es encontrar otro tipo de conocimiento, propio y singular, que dé cuenta de la autonomía del ámbito de lo humano. Tal autonomía quiere decir aquí la necesidad de emprender otro camino hacia la verdad sin contar con la aplicación de un método que es una simple copia del método científico. Si esto es así, tiene razón Joseph Dunne cuando dice que uno de los motivos principales de que Gadamer recurriera a Aristóteles es que el problema al que se enfrenta nuestro autor es sorprendentemente similar al problema del Estagirita. Pues también Aristóteles, cuando desarrolla su filosofía práctica, parte de la crítica del intelectualismo socrático que no reconocía la singularidad del conocimiento práctico y limitaba el actuar humano a una aplicación de lo teórico como normas de conducta. Así defendía Aristóteles la autonomía del saber práctico destacando que la naturaleza de lo humano es distinta, esto es, condicionada, limitada y finita<sup>63</sup>.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 383.

<sup>62</sup> *Id.*, *Practical Philosophy as a Model of Human Sciences*, op. cit., p. 78.

<sup>63</sup> Cfr. DUNNE, J., *Back to the Rough Ground: Practical Judgment and the Lure of Technique*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1997, pp. 124-125.

La rehabilitación de la filosofía práctica de Aristóteles que propone Gadamer en su libro *Verdad y método* se basa fundamentalmente en el análisis del libro VI de la *Ética a Nicómaco*. Por eso, como lo ha dicho más arriba, la ética gana una relevancia especial en este camino hermenéutico de buscar otro tipo de conocimiento. Sin embargo, cabe preguntar ¿por qué la ética se convierte en el modelo del saber práctico? La crítica aristotélica del planteamiento socrático-platónico y su intelectualismo comienza constatando que la idea del Bien en sí es un concepto vacío, esto es, una noción general que no puede dirigir el actuar humano y, como tal, no tiene ninguna relevancia para la *praxis*. Como observa Gadamer, Aristóteles no rechaza la idea misma del *Bien en sí*, sino que, más bien, asevera la inutilidad práctica de tal concepto. En otras palabras, aunque pudiésemos demostrar la existencia del Bien en sí, tal concepto no nos interesaría en el ámbito práctico<sup>64</sup>, porque lo práctico es un campo de saber diferente. Como consecuencia, la idea del *Bien en sí* la contrasta Aristóteles con la idea del bien del hombre, es decir, del bien siempre particular que dirige la actividad humana. Con tal separación quiere distinguir Aristóteles dos campos de saber: el de lo inmutable y el de lo que tiene carácter cambiante y, como resultado, asignarle a cada uno su propio procedimiento<sup>65</sup>. De esta manera, la *Ética*, al referirse al actuar humano particular, se convierte en una disciplina independiente de la *Metafísica* que se dedica a lo inmutable, a lo general. Además, el campo ético se distingue de la *Physis*, esto es, del ámbito de la regularidad de leyes estables y previsibles. Como podemos observar, Aristóteles identifica el saber práctico con el saber ético, tratándolos como sinónimos. Es así porque lo que distingue al hombre de un ser natural –entendido como un conjunto de capacidades– es la acción y elección y éstas, a su vez, siempre tienen la dimensión ética. Esto quiere decir que el hombre que actúa es un ser ético y esto en doble sentido. Primeramente, la acción define

<sup>64</sup> Cfr. GADAMER, H.-G., «Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles», en *Gesammelte Werke. Band 7: Griechische Philosophie III*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1991, p. 212. Allí cita Gadamer a Aristóteles que dice: «si en verdad hay algo que se predica en común como «bien», o que está separado ello mismo por sí mismo, es evidente que no sería realizable ni adquirible para el hombre» (EN, 1096b32).

<sup>65</sup> En el primer libro de la *Ética a Nicómaco* habla Aristóteles del *grado de exactitud* por la que se caracteriza cada disciplina y recuerda que en cada una de ellas hay que buscar el grado de exactitud *propio*, esto es, «en la medida en que lo admite la naturaleza» de cada una, pues «bastante extraño nos resultaría que un matemático usara la persuasión, o que un retórico presentara demostraciones». EN 1094b29-31.

al hombre, lo perfecciona o, como dice Gadamer, «el hombre se convierte en tal sólo a través de lo que hace y cómo se comporta, y llega a ser el que es en el sentido de que siendo así se comporta de una determinada manera»<sup>66</sup>. En segundo lugar, el saber práctico es ético, porque cualquier elección humana siempre se refiere a algún bien específico. Es decir, para poder actuar necesitamos algún bien que nos oriente y nos ayude en elegir y preferir una acción sobre otra. Por eso lo específicamente humano y el privilegio exclusivo del ser humano como ser ético consiste no solamente en poder elegir, sino, más bien, en saber elegir bien. Dice Gadamer: «saber preferir lo uno sobre lo otro y elegir conscientemente entre las posibilidades es la única y especial característica que distingue al hombre»<sup>67</sup>. Como consecuencia, Gadamer encuentra en el saber ético desarrollado por Aristóteles lo que estaba buscando, a saber, otro tipo de conocimiento, pues, como lo hemos dicho, la Ética de Aristóteles se funda como un saber independiente. El conocimiento práctico es distinto del saber teórico, sin embargo, esto no quiere decir que esté subordinado al teórico ni que el conocimiento obtenido en lo práctico sea una verdad incompleta o carente. Como lo define Volpi:

«el saber práctico es (...) un saber solamente verosímil, pero no en el sentido de que fuera una aproximación a lo verdadero (*verisimilitudo*) que no alcanza nunca la verdad, sino más bien en el sentido de que es exactamente *la verdad propia de lo probable* (probabilitas)»<sup>68</sup>.

Las consideraciones aristotélicas acerca del saber ético como saber práctico se convierten en el primer aliado y un modelo para la hermenéutica filosófica de Gadamer. Pues Aristóteles coincide con la afirmación de Gadamer de la centralidad de la aplicación para la praxis, es decir, tanto Aristóteles como Gadamer aseveran que la tarea fundamental y principal de la praxis –o, como diría Gadamer, de ese otro tipo de conocimiento– es la aplicación<sup>69</sup>. Ambos autores están de acuerdo con que cada norma, ley o precepto se hacen huma-

<sup>66</sup> GADAMER, H.-G., *Verdad y método*, vol. 1, op. cit., p. 384.

<sup>67</sup> ID., «Hermenéutica como filosofía práctica», en *La razón en la época de la ciencia* (trad. E. Valdés), Alfa, Barcelona 1981, p. 61.

<sup>68</sup> VOLPI, F., *Filosofía práctica y neo-aristotelismo*, op. cit., p. 331.

<sup>69</sup> Cfr. GADAMER, H.-G., *Verdad y método*, vol. 1, op. cit., p. 396. Allí dice Gadamer que los análisis aristotélicos del *fenómeno moral* constituyen el «modelo de los problemas inherentes a la tarea hermenéutica».

nas exclusivamente en el caso de su aplicación, esto es, de su concreción en una situación particular. Ahora bien, ¿en qué consiste la aplicación de que se trata y que está buscando Gadamer? Con el fin de explicar la singularidad de la aplicación en la *praxis*, recurre nuestro autor a la bien conocida distinción aristotélica entre *praxis* y *poiesis* (*techne*). A primera vista la *aplicación* se refiere tanto a la *praxis* como a la *poiesis*, pues ambos saberes no existen como abstractos, sino que se concretan y dirigen el obrar humano y, como tales, necesitan la tarea de aplicación. Sin embargo, Gadamer recuerda que la misma tarea de *aplicación* no significa *lo mismo* en la *praxis* y en la *poiesis*<sup>70</sup>. La aplicación en el caso de *techne* consiste en *ejecutar* exactamente un plan de trabajo, tal y como estaba pensado antes de que empezara la ejecución. Como observa Gadamer, tal realización de un plan previo puede sufrir cambios y esto debido a las circunstancias de la situación concreta en la que se la lleva a cabo, pues el artesano «puede verse obligado a adaptarse a [estas] circunstancias y datos concretos (...) renunciando a ejecutar su plan enteramente»<sup>71</sup>. Así se va eliminando elementos que forman parte de ese plan y, como consecuencia, el producto final no representa exactamente lo que estaba previsto. Es decir, la aplicación inexacta es experimentada, en la *techne*, como una *imperfección dolorosa*<sup>72</sup>. Todo lo contrario, en el caso de la *praxis*, pues el adaptarse a las condiciones particulares no es ninguna imperfección, sino que es una necesidad inherente a la dimensión en la cual se lleva a cabo la aplicación. Esto quiere decir que la aplicación se encuentra en una situación imperfecta porque «la realidad humana es siempre deficiente y no permite una aplicación simple»<sup>73</sup>. Sin embargo, Gadamer recuerda que tal imperfección es *propia* de la aplicación en la *praxis*, porque siempre está abierta a ser perfeccionada. Es decir, la acción de aplicación perfecciona o aumenta la dimensión a la que es aplicada y, como tal, la imperfección se convierte en la condición de la posibilidad de la aplicación. Dice Gadamer poniendo un ejemplo jurídico:

«el que *aplica* el derecho se encuentra en una posición muy distinta. En una situación concreta se verá obligado seguramente a hacer concesiones respecto a la ley en sentido estricto, pero no porque no sea posible hacer las cosas

<sup>70</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 386-387.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 389.

<sup>72</sup> *Ibidem*.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 390.

mejor, sino porque de otro modo *no sería justo*. Haciendo concesiones frente a la ley no elimina aspectos de la justicia, sino que, por el contrario, *encuentra un derecho mejor*»<sup>74</sup>.

Como consecuencia, la aplicación en la *praxis* no consiste, como lo es en el caso de la *techne*, en realizar un plan o programa previo, sino en discernir en cada situación la mejor forma de tal aplicación, recordando que cada vez que se aplica se perfecciona y aumenta el conocimiento práctico. Entonces, la aplicación verdaderamente práctica es inseparable de las nociones de lo correcto, recto y justo. Esto quiere decir que en lo práctico siempre nos encontramos con una referencia al bien. Por consiguiente, en el saber práctico tenemos, como lo observa Gadamer, dos posibilidades: «hacerlo [aplicar] correctamente o ser estúpido»<sup>75</sup>. Así la aplicación que se lleva a cabo en la *praxis* difiere de la aplicación de reglas o la realización de un plan previo presente en la *techne*. Por eso dice Gadamer:

«lo que la [*praxis*] separa fundamentalmente de ésta [*techne*] es que se plantea también la cuestión acerca de lo bueno, por ejemplo, acerca de la mejor forma de vida o acerca de la mejor constitución política y no sólo, como la *techne*, domina una habilidad cuya tarea le está impuesta por *otra instancia*: por la finalidad que debe cumplir lo que ha de fabricarse»<sup>76</sup>.

Ahora bien, hemos dicho que el saber ético-práctico siempre se refiere al bien, esto es, se pregunta por lo correcto y lo justo. Cabe aclarar que tal bien no es un bien externo respecto a la *praxis*, como lo es en la *techne* –si como «bien» entendemos alguna norma o regla externa–, sino que le es inherente. El bien al cual nos referimos en la *praxis* es la vida humana en su conjunto y no algún bien particular, pues «el saber moral no está restringido a objetivos particulares, sino que afecta al vivir correctamente en general; el saber técnico, en cambio, (...) sirve a fines particulares»<sup>77</sup>. Esto quiere decir que la filosofía práctica de Aristóteles persigue un *telos*, entendido no como un *fin* particular, sino como el *telos* humano en general, esto es, la *vida buena*. En este sentido la filosofía práctica es esencialmente *autorreferencial*, es decir, «tiene que surgir

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 389.

<sup>75</sup> *Id.*, *Practical Philosophy as a Model of Human Sciences*, *op. cit.*, p. 83.

<sup>76</sup> *Id.*, «Hermenéutica como filosofía práctica», *op. cit.*, p. 63.

<sup>77</sup> *Id.*, *Verdad y método*, vol. 1, *op. cit.*, p. 392.

ella misma de la *praxis* y volverse nuevamente sobre la *praxis*»<sup>78</sup>. Parte de la *praxis* de una vida particular, pero se encamina hacia el perfeccionamiento de esta vida según su *telos* inherente, a saber, la vida buena en general. La autorreferencia o «saber-para-sí» como fundamento de la filosofía práctica aristotélica tiene que ser también, según Gadamer, un elemento constitutivo de la hermenéutica filosófica. Pues si no fuera así, la aplicación como tarea principal de la comprensión hermenéutica, no sería más que *techné*, esto es, un ejercicio *técnico* de aplicar reglas o normas previamente dadas. Y, como consecuencia, la hermenéutica filosófica no podría tener pretensiones a hallar otro tipo de verdad y conocimiento. Por consiguiente, la autorreferencia es el fundamento de la hermenéutica filosófica de Gadamer y esto quiere decir que el que comprende siempre es, como lo hemos afirmado antes, el destinatario del mensaje. Pues:

«el saber moral tal como lo describe Aristóteles no es evidentemente un saber objetivo, esto es, el que sabe no se enfrenta con una constelación de hechos que él se limitase a constatar, sino que lo que conoce le *afecta inmediatamente*. Es algo que *él tiene que hacer*»<sup>79</sup>.

Como consecuencia, el saber moral dirige nuestro obrar indicando lo que tenemos que hacer. Por eso en la filosofía práctica de Aristóteles tratamos no con una teoría general del Bien, sino que buscamos lo que es recto, acertado, decente, correcto y bueno. A la vez, en cada caso, ya que nos encontramos en una situación particular, hay que buscar lo factible<sup>80</sup>. Como consecuencia, el saber ético-práctico aristotélico, en el que Gadamer halla aquel *otro tipo de verdad y conocimiento*, no es una ciencia comprendida como «suma anónima de verdades, sino una actitud humana»<sup>81</sup>. Pues no depende solamente de sus capacidades mentales, sino de su ser en tanto que es un ser moral. En otras palabras, «la *praxis* (...) siempre ha sido una realización de la persona misma, y el conocimiento que la guiaba (...) era inseparable del tipo de persona en la que se había convertido»<sup>82</sup>. Como consecuencia, lo que ayuda en discernir lo

<sup>78</sup> ID., «Hermenéutica como filosofía práctica», *op. cit.*, p. 63.

<sup>79</sup> ID., *Verdad y método*, vol. I, *op. cit.*, p. 385.

<sup>80</sup> Cfr. ID., «Sobre la posibilidad de una ética filosófica», en *Antología* (trad. C. Ruiz-Garrido), Ediciones Sígueme, Salamanca 2001, pp. 128-130.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 117.

<sup>82</sup> DUNNE, J., *Back to the Rough Ground. Practical Judgment and the Lure of Technique*, *op. cit.*, p. 126.

factible y elegir lo recto y bueno no es una facultad, sino una virtud, a saber, la *phronesis*. Esta virtud *espiritual* es un concepto clave para la filosofía práctica de Aristóteles y, como consecuencia, se convierte también en la virtud hermenéutica, pues resulta que, según Gadamer, la hermenéutica filosófica sólo es posible gracias a la *phronesis*. Esto quiere decir que Gadamer, al encontrar en la *praxis* aristotélica un camino adecuado para comprender lo humano, pone en el medio de su proyecto hermenéutico la *phronesis* como aquella virtud que nos permite llevar a cabo la tarea central de la hermenéutica filosófica, a saber, la aplicación verdadera. Dice Gadamer:

«El saber práctico, la *phronesis*, es una forma de saber *distinta*. En primer lugar, está orientada hacia la situación concreta; en consecuencia, tiene que acoger las *circunstancias* en toda su infinita variedad. (...) [No] se refiere sólo a la capacidad de subsumir lo individual bajo lo general que nosotros llamamos *capacidad de juicio*. (...) Acoger y dominar éticamente una situación concreta requiere subsumir lo dado bajo lo general, esto es, bajo el objetivo que se persigue: que se produzca lo correcto. Presupone por lo tanto una orientación de la voluntad, y esto quiere decir un *ser ético*. En este sentido la *phronesis* es en Aristóteles una *virtud dianoética*. Aristóteles ve en ella no una simple habilidad (*dynamis*), sino una manera de estar determinado el ser ético que no es posible sin el conjunto de las *virtudes éticas*»<sup>83</sup>.

La *praxis aristotélica* está necesariamente asociada al concepto de *telos*, pues si excluimos la dimensión *teleológica* de la filosofía práctica, ésta deja de ser verdaderamente práctica, tal y como la concebía Aristóteles, esto es, como opuesta a la *techne*. Como lo afirma Gadamer, tampoco se puede comprender la verdadera naturaleza de la *phronesis*, si no tomamos en cuenta la referencia al *telos* y a lo que es *correcto* según tal *telos*. Pues lo que distingue la *prudencia* de una mera *sagacidad* es que en ella «uno se aferra a los fines adecuados»<sup>84</sup> y no solamente, como es en el caso de la sagacidad, que uno sepa encontrar los medios adecuados. Por eso la capacidad de distinguir lo factible de lo no factible no es suficiente, pues es necesaria la referencia a lo que está bien y lo que está mal<sup>85</sup>. Sin esto, la *phronesis* no sería más que una habilidad técnica. Gadamer observa que Aristóteles, cuando se refería a lo que es opuesto al hombre

<sup>83</sup> GADAMER, H.-G., *Verdad y método*, vol. 1, op. cit., pp. 51-52.

<sup>84</sup> GADAMER, H.-G., «Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristóteles», op. cit., p. 221.

<sup>85</sup> Cfr. ID., *Verdad y método*, vol. 1, op. cit., p. 52.

*prudente* y a la *phronesis*, empleaba la palabra *deinos*, que tiene dos significados. Primeramente, designa a un *hombre perfectamente capacitado y competente*, pero que ejerce sus habilidades sin ninguna referencia a *finés morales*. Por otra parte, el segundo significado es «terrible». Por eso dice Gadamer que tal uso conceptual no es, en Aristóteles, una casualidad, pues «nada es en efecto tan terrible ni tan atroz como el ejercicio de capacidades geniales para el mal»<sup>86</sup>.

### 2.3. Originalidad de la interpretación gadameriana

Aunque la presencia del concepto de *phronesis* en el libro *Verdad y método* es escasa, pues aparte del análisis de la actualidad de la filosofía práctica de Aristóteles no aparece en otros capítulos de esta obra, no cabe duda de que la *phronesis* es un concepto central de la hermenéutica filosófica y el verdadero eje del pensamiento gadameriano. La fascinación de Gadamer por la filosofía clásica y, de manera especial, por Aristóteles y su *phronesis* nace en su juventud gracias a Martin Heidegger cuyas interpretaciones de los textos clásicos hicieron que los griegos volviesen a hablar con fuerza y actualidad. El mismo Gadamer recuerda que el impacto de esos análisis sobre sus discípulos fue tan grande que Heidegger les aparecía como «un Aristóteles *redivivus*»<sup>87</sup>. En concreto, cabe mencionar dos momentos que marcaron decisivamente a Gadamer y decidieron sobre su futuro camino hermenéutico en el cual desarrollaba consecuentemente todas aquellas intuiciones que habían surgido gracias a la lectura heideggeriana de Aristóteles. Primeramente, es la lectura de un trabajo de Heidegger redactado a finales del año 1922 que era el primer gran esfuerzo suyo de acercarse al mundo clásico, especialmente a Aristóteles cuyo pensamiento comentaba en dicho trabajo. El texto no se publicó hasta el año 1989, pero Gadamer tuvo acceso al manuscrito gracias a Paul Natorp<sup>88</sup>. El

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 395.

<sup>87</sup> ID., «Autopresentación de Hans-Georg Gadamer», en *Verdad y método*, vol. 2, op. cit., p. 382.

<sup>88</sup> En este trabajo Heidegger daba cuenta de su investigación actual: por aquel entonces estaba preparando un estudio sobre Aristóteles que iba a publicarse en el año siguiente en el anuario de Husserl *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. Paul Natorp, que le propuso a Heidegger ocupar una plaza de filosofía en la Universidad de Marburgo, le pidió que preparase un *resumen* de ese trabajo como parte de la documentación necesaria de la solicitud para ocupar el puesto de profesor en Marburgo. Heidegger redactó un manuscrito en el cual resumía su investigación, sin embargo, al final no terminó de publicar el texto completo. Como consecuen-



manuscrito le pareció a Gadamer extraordinario, pues Heidegger descubría en él el mundo clásico de manera absolutamente nueva, fresca y convincente. Le dejó a Gadamer realmente conmovido, los griegos resultaban ser tan actuales y presentes. Nuestro autor consideraba este trabajo como «lo más grandioso que Heidegger jamás escribió»<sup>89</sup>. El segundo momento que decidió sobre la futura orientación filosófica de Gadamer fue la participación –en el año 1923– en un seminario sobre la *Ética a Nicómaco*. Al inicio del capítulo primero hemos citado a Gadamer que decía lo *impresionante* que era para él ese encuentro con Aristóteles y, especialmente, con la *phronesis* como la *virtud práctica*<sup>90</sup>. De esta manera, en este seminario encontró Gadamer su propio camino y, en Aristóteles, a su principal interlocutor y aliado. Como observa Grondin:

«Lo que le fascinaba [a Gadamer] en esta ética era, en primer lugar, la concentración en el hombre fáctico, el cual, en su saber práctico, se preocupaba de su propio ser. (...) le importaba cuestionar ese modelo plasmado por la ética moderna en que la ética era concebida como disposición casi técnica. (...) El saber ético (...) no es un saber desde la distancia, un poder disponer de manera metódica, sino que sólo se deja experimentar en el proceso de su realización. (...) práctica no es la aplicación de una teoría, sino que ella misma apronta ya un tipo de saber. Esta característica propia de la *praxis* será la que ocupará a Gadamer a lo largo de *toda su vida*»<sup>91</sup>.

Ahora bien, aunque el punto de partida de Gadamer es la interpretación heideggeriana de Aristóteles, no cabe duda de que el autor de *Verdad y método* trazó su propio camino independiente de su maestro. Esto fue posible, fundamentalmente, gracias a sus estudios de filología clásica que realizó con el profesor Paul Friedländer, considerado uno de los mejores profesores de esta

---

cia, el manuscrito que preparó para Natorp es el «único testigo» de lo que estaba redactando Heidegger. El texto desapareció y fue reencontrado y editado en el año 1989 como «Phänomenologische Interpretationem zu Aristóteles», en *Dilthey Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, nr 6/1989, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1989, pp. Ahora es conocido como *Informe Natorp* («Natorp-Bericht»). Cfr. SEGURA PERAITA, C., *Hermenéutica de la vida humana: en torno al Informe Natorp de Martin Heidegger*, Trotta, Madrid 2002, pp. 15-16. La versión española del manuscrito fue editada en el año 2002 bajo el título: *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Informe Natorp* (trad. J. A. Escudero), Trotta, Madrid 2002

<sup>89</sup> GRONDIN J., *Hans-Georg Gadamer. Una biografía* (trad. Á. Ackermann), Herder, Barcelona 2000, p. 143.

<sup>90</sup> Cfr. nota 3 1.1.

<sup>91</sup> GRONDIN, J., *Hans-Georg Gadamer. Una biografía*, op. cit., p. 186.

materia en aquella época. La preparación filológica le permitió a Gadamer leer a Platón y Aristóteles de una manera propia, pues era una herramienta indispensable si se quería acceder a los griegos. La vuelta a la filosofía clásica pudo ser realmente original, porque, como uno de aquellos «raros filósofos en Alemania que tenía conocimientos realmente exquisitos en filología griega»<sup>92</sup>, disponía de una soltura suficiente como para poder elaborar unas interpretaciones verdaderamente nuevas. Aquí basta mencionar su crítica de la interpretación de Aristóteles de Werner Jaeger o su original intento de demostrar que la oposición entre Platón y Aristóteles es aparente<sup>93</sup>.

Sin embargo, la originalidad de la lectura gadameriana de Aristóteles respecto a la heideggeriana se demuestra fundamentalmente en otro punto, a saber, en el desarrollo de la interpretación de la *phronesis*. Como lo hemos dicho más arriba, la virtud de la racionalidad práctica que es la *phronesis* se convierte, al mismo tiempo, en la virtud de la hermenéutica filosófica, pues hace posible la realización de la aplicación. Gadamer, al poner la *phronesis* en el medio de su proyecto hermenéutico, *diffiere* de Heidegger en la interpretación de esta noción. Cuando comenta su participación en el famoso seminario de Heidegger sobre el libro VI de la *Ética a Nicómaco*, durante el cual Gadamer se dejó cautivar por aquella palabra mágica «*phronesis*», observa que lo que le llamó la atención en la lectura heideggeriana era la dimensión ontológica de la *phronesis*. Dice:

«Cuando leí el programa que se había encontrado de nuevo [*Informe Natorp*], me sorprendió que en el manuscrito de Heidegger la *phronesis* no entrara en primer plano (...). Esto significa que el joven Heidegger en ese momento estaba más preocupado por la importancia de la *ontología aristotélica*, la metafísica, que por la actualidad de la filosofía práctica. El sexto libro de *Ética a Nicómaco* aparece en este programa más como una introducción a la física aristotélica»<sup>94</sup>.

En el mismo texto concluye Gadamer que, como consecuencia, «el verdadero centro del pensamiento aristotélico» en la interpretación heideggeriana es la *Física* y no la *Ética*, pues trata del ser de la movilidad en el cual el «telos

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 173.

<sup>93</sup> Gadamer sostenía esta tesis a lo largo de toda su vida, sin embargo, la presenta y justifica completamente en el libro «Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles», *op. cit.*

<sup>94</sup> GADAMER, H.-G., «Heideggers *theologische* Jugendschrift», en *Dilthey Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, *op. cit.*, p. 231.

no se refiere a *meta*, sino a estar terminado, madurado»<sup>95</sup>. Sin embargo, lo más sorprendente en el análisis de Heidegger era para Gadamer el hecho de que en este enfoque ontológico no cabía lugar para *ethos*. Dice:

«lo que más me llamó la atención es el sobrepeso del interés ontológico, que además se muestra en todo el análisis de la *phronesis* (sabiduría práctica). **El concepto de *ethos* no se menciona en ninguna parte de esta pieza programática**»<sup>96</sup>.

La omisión heideggeriana del *ethos* –no importa si era consciente o inconsciente de ello– constituye el punto de partida del análisis de Gadamer, pues nuestro autor sabe perfectamente, como buen lector de Aristóteles, que en el planteamiento aristotélico la *phronesis* está estrechamente vinculada con el *ethos*. Por consiguiente, Gadamer, en el desarrollo de concepto de la *phronesis* como virtud hermenéutica, pretende devolverle a esta virtud su sentido original, a saber, su inseparabilidad del *ethos vivido*. Pues, según nuestro autor:

«La virtud de la razón práctica no debe concebirse como una facultad neutral de encontrar unos fines justos para unos medios prácticos, sino que está ligada *inseparablemente* a lo que Aristóteles llama *ethos*. *Ethos* es para él la *arje*, el punto de partida de toda ilustración filosófico-práctica»<sup>97</sup>.

Entonces, cuando aseveramos que la lectura gadameriana de la *phronesis* es original respecto a la heideggeriana, queremos decir que en la hermenéutica filosófica se produce un nuevo *acercamiento* entre la *phronesis* y el *ethos*. Sin embargo, tal originalidad no representa ninguna novedad conceptual, sino, más bien, expresa la fidelidad de Gadamer a Aristóteles y a su filosofía práctica. Pues el *ethos* como condición del ejercicio de la virtud de la razón práctica que es la *phronesis* constituye el meollo del planteamiento aristotélico. Decidir y elegir *lo bueno*, *lo correcto* y *lo justo* como tarea de la *phronesis* es posible solamente en el marco de la *polis* que, a su vez, indica el *telos común* de todos los ciudadanos, a saber, la vida buena. Si no dispusiéramos de un *ethos vivido* en la *polis* que nos indica qué significa *vivir bien*, no sería posible saber *qué es lo que se debe hacer aquí y ahora*. De ahí nos parece *natural* el paso que dio Aristóteles:

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 233.

<sup>96</sup> *Ibid.* [la negrita es nuestra]

<sup>97</sup> *Id.*, «La hermenéutica como tarea teórica y práctica», en *Verdad y método*, vol. 2, *op. cit.*, p. 306.

el paso de la *Ética* a la *Política*<sup>98</sup>. Por consiguiente, cuando Gadamer reconoce la *inseparabilidad fundamental* de la *phronesis* y el *ethos*<sup>99</sup>, simplemente recupera el sentido original de los conceptos aristotélicos. Así comprendemos mejor la tesis de Schnädelbach que hemos citado al final del capítulo anterior, a saber, la de que para una verdadera rehabilitación del planteamiento aristotélico es indispensable recurrir al concepto de *ethos*<sup>100</sup>. Pues sin *ethos* no podemos hablar de la *phronesis* en el sentido aristotélico y sin tal *phronesis* no comprendemos en qué consiste la filosofía práctica del Estagirita. Como consecuencia, si la *phronesis* es el concepto fundamental de la hermenéutica filosófica, también para Gadamer el paso natural es el de dirigirse hacia la recuperación de la pre-estructura de la comprensión, esto es, hacia la rehabilitación del prejuicio y la tradición:

«La superioridad de la ética antigua sobre la filosofía moral de la edad moderna se caracteriza precisamente por el hecho de que fundamenta el paso de la ética a la política, al arte de la buena legislación, en base de la *ineludibilidad de la tradición*. En comparación con esto la Ilustración moderna es abstracta y revolucionaria»<sup>101</sup>.

<sup>98</sup> Sobre la importancia del *ethos* en el planteamiento aristotélico y el vínculo entre *ética* y *política* véase la obra de Joachim Ritter, especialmente «Politik und Ethik in der praktischen Philosophie des Aristoteles», en *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt 2003, pp. 106-132.

<sup>99</sup> En un texto del año 1992 afirma Gadamer que «la doctrina de la inseparabilidad del *ethos* y la *phronesis* sigue siendo *fundamental*». GADAMER, H.-G., «Reply to Karl-Otto Apel», en Hahn L. E. (ed.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Open Court, Chicago 1997, p. 97.

<sup>100</sup> Cfr. SCHNÄDELBACH, H., «Was ist Neoaristotelismus?», en Kuhlmann W. (ed.), *Moralität und Sittlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt a/M 1986, pp. 52-58.

<sup>101</sup> GADAMER, H.-G., *Verdad y método*, vol. 1, op. cit., p. 349.



---

## Índice del Excerptum

INTRODUCCIÓN	197
ÍNDICE DE LA TESIS	201
BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS	203
LA POSIBILIDAD DE VERDAD EN EL JUICIO POLÍTICO	219
1. LA HERMENÉUTICA FILOSÓFICA DE HANS-GEORG GADAMER	219
1.1. El problema de la objetividad	222
1.2. Immanuel Kant y la subjetivización de la estética	225
1.3. El legado <i>heideggeriano</i>	229
1.4. La <i>tradición</i> y los <i>prejuicios</i>	233
2. ARISTÓTELES Y LA FILOSOFÍA PRÁCTICA	235
2.1. La <i>aplicación</i> : el problema hermenéutico fundamental	235
2.2. Redescubrimiento de la filosofía práctica clásica	239
2.3. Originalidad de la interpretación gadameriana	247
ÍNDICE DEL EXCERPTUM	253

